COLEGIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SEMINARIOS: *Investigaciones*

Ana Rosa Pérez Ransanz
Antonio Zirión Quijano

La muerte en el pensamiento de Albert Camus

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1981

/4/

Primera edición, 1981
DR © 1981, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, México 20, D. F.
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
Impreso y hecho en México
ISBN 968-58-0192-4

/5/

Muerte es cuanto despiertos vemos; cuanto dormidos, sueño

Heráclito, *Fragmentos*

/7/ ABREVIATURAS

Para las citas de las principales obras de Camus, emplearemos las abreviaturas que enlistamos enseguida. Las referencias completas de dichas obras se encuentran en la *Bibliografía*. Cuando una obra se encuentre tanto en las *Obras completas* de la Editorial Aguilar, en traducción española, como en la edición francesa de la Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard), daremos sólo la referencia, puesto que la traducción de los textos que da la Editorial Aguilar ha sido en todos los casos cotejada con la edición francesa de la Pléiade, y en muchos casos rehecha o modificada por nosotros. En la lista que sigue, colocamos a la derecha del título, entre paréntesis, * para las obras que se encuentran sólo en las *Obras completas* de Aguilar, * * para las que se encuentran sólo en la edición de la Pléiade, y * * * para las que se encuentran en ambas; no llevan señal las obras que no se encuentran en ninguna de esas dos ediciones. Para las citas de obras de otros autores, seguimos las notaciones usuales. Salvo indicación en contrario, todas las traducciones de obras en idiomas extranjeros, son nuestras.

Obras completas (Aguilar) I	— OC I
Obras completas (Aguilar) II	— OC II
Bibliothèque de la Pléiade I	— Pl I
Bibliothèque de la Pléiade II	— Pl II
Escritos de juventud	— EJ
La muerte feliz	— MF
Cahiers I	— Ch I
Cahiers II	— Ch II
El revés y el derecho (* * *)	— RD
Bodas (* * *)	— B
El extranjero (* * *)	— E
La peste (* * *)	— P
La caída (* * *)	— Ca
El exilio y el reino (* * *)	— ER
El verano (* * *)	— V
El mito de Sísifo (* * *)	— MS
El hombre rebelde (* * *)	— HR
Calígula (* * *)	— Cg
El malentendido (* * *)	— M
El estado de sitio (* * *)	— ES
/8/ *Los justos* (* * *)	— J

Actualidades I (* * *)	— A I
Actualidades II (* * *)	— A II
Actualidades III (Crónicas argelinas) (* * *)	— A III
Cartas a un amigo alemán (* * *)	— CAA
Reflexiones sobre la guillotina (* *)	— RG
Discursos de Suecia (* * *)	— D
Carnets I (*)	— Ct I
Carnets II (*)	— Ct II

/9/ INTRODUCCIÓN

I

Quizá el primer problema filosóficamente importante en relación con la muerte sea precisamente el de saber si la muerte constituye o no un problema o un tema válido para la filosofía. Se ha señalado justamente la aguda división existente entre los filósofos contemporáneos de acuerdo con el punto de vista adoptado en relación con este primer problema. [1] Si tal punto de vista depende de una perspectiva filosófica más amplia, global, o si, a la inversa, la peculiar perspectiva filosófica global depende, de alguna manera, de la postura que en cada caso se tiene frente al hecho de la muerte, es también una cuestión que merece estudio y que tiene que ser considerada previamente por cualquier aproximación seria al problema o al tema de la muerte. Un hecho es evidente: la muerte no es ni ha sido un tema típico de la filosofía. Asunto tradicionalmente religioso o literario, la muerte no ha logrado entrar completamente en el ámbito de lo que se da en llamar filosofía profesional o técnica, o filosofía propiamente dicha. Los filósofos suelen desentenderse de la muerte. Desde luego, las excepciones que a este respecto ofrece la historia de la filosofía —de Heráclito a Epicuro y los estoicos, de Montaigne y Giordano Bruno a Pascal, de Schopenhauer y los románticos a Feuerbach y Nietzsche, de las filosofías de la vida a Heidegger y los existencialistas—, no son pocas. Pero ello no quiere decir que la muerte deje de ser en general un tema filosófico solamente marginal o secundario. E incluso aquellos autores para quienes, como Albert Camus, la muerte constituye de entrada un problema filosófico, y tal vez el más grave y principal, no siempre tratan este problema de un modo típicamente filosófico.

Ahora bien, esto último nos permite sin duda afirmar lo siguiente: lo que en el fondo revela la división que se establece entre los filósofos según la importancia que le concedan al tema de la muerte, es que existen dos maneras básicamente diferentes de concebir la tarea de la filosofía. No es posible caracterizar aquí suficiente y /10/ definitivamente esas dos diferentes concepciones. Únicamente señalamos que, en cualquier investigación filosófica, la preferencia e interés por determinados temas (en este caso en particular por el tema de la muerte), o por el contrario, la indiferencia y desinterés por los mismos, pueden darnos ya alguna orientación respecto de la peculiar concepción de la filosofía que está en la base de dicha investigación. Por otra parte, las razones que puede haber para atribuir importancia a cierto tema en filosofía, no pueden encontrarse más que en el interior mismo de cada doctrina o sistema filosófico, o bien en los resultados a que se llega en la reflexión sobre este tema.

---

[1] J. Choron, *Death and Western Thought,* The Macmillan Co., Nueva York, 1963, p. 269.

Lo anterior sólo parcialmente justifica un estudio pretendidamente filosófico acerca del papel de la muerte en el pensamiento de un autor que, según propia confesión, no es un filósofo. Una revisión del caso de Albert Camus y del destacado papel que la muerte juega en su pensamiento puede ayudarnos a aclarar aún más los temas planteados y a proporcionar, por lo tanto, la justificación que este trabajo requiere.

En muchos lugares de su obra Camus niega de plano ser un filósofo en el sentido "técnico" de la palabra. [2] Pero más que las escuetas declaraciones lo que interesa son las razones en que se apoyan. Dos declaraciones en particular nos dan la clave. La primera dice: "No soy un filósofo. No creo lo bastante en la razón para creer en un sistema." [3] Es, en efecto, una concepción común y extendida de la filosofía la que la considera como sistema, y sistema racional. Como tal, se propondría en última instancia alcanzar una explicación cabal del mundo. Esta intención le es a Camus totalmente ajena. Pero aunque se conceda que no toda filosofía o no todo filósofo, para serlo, tiene que dedicarse a la construcción de un sistema que, como en la definición escolástica, "estudie todas las cosas por sus últimas causas", sí al menos se le exige, generalmente, un cierto rigor, una cierta coherencia, una cierta "objetividad", cuya naturaleza y grado, por lo demás, no siempre pueden ser bien precisados. Aun así, el pensamiento y la obra de Camus no podrían ser llamados filosofía. En efecto, la segunda declaración dice: "No soy filósofo, ciertamente, y no sé hablar más que de lo /11/ que he vivido." [4] Lo vivido, lo experimentado, no puede considerarse "objetivo" más que en la medida en que se atribuya cierta universalidad o comunidad al ámbito de la "subjetividad". La filosofía, en efecto, sólo admite los "problemas subjetivos" en tanto que son tomados como objeto de estudio. Cuando, como en el caso de Camus, estos problemas, esas vivencias y experiencias no pretenden ser estudiados objetivamente, sino más bien expresados y descritos, [5] no puede hablarse por tanto de filosofía. La breve introducción que Camus coloca a la cabeza de *El mito de Sísifo* es a este respecto característica:

> Las páginas que siguen tratan de una sensibilidad absurda que se puede encontrar esparcida en el siglo —y no de una filosofía absurda que nuestro tiempo, propiamente hablando, no ha conocido—... Aquí se encontrará únicamente la descripción, en estado puro, de un mal del espíritu. Ninguna metafísica, ninguna creencia se han mezclado en ello de momento. [6]

---

[2] *Cf.* Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo,* tomo I: "El silencio de Dios", trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, p. 36.
[3] "Interview a 'Servir'", Pl II, p. 1427.
[4] A II, OC II, p. 423. Esta declaración puede complementarse con esta otra de A II, OC II, p. 413: "Yo no soy filósofo y jamás he pretendido serlo. *El hombre rebelde* no es un estudio que pretenda ser exhaustivo de la rebelión y que yo necesite, por consiguiente, completar y rectificar. Sé todo lo que con relación a esto le falta en cuanto a información y reflexión. Pero he querido únicamente trazar una experiencia, la mía, que sé también es la de otros muchos..."
[5] *Cf.* MS, OC II, p. 193: "... ya no se trata de explicar y de resolver, sino de experimentar y describir".
[6] MS, OC II, p. 123.

Así pues, según el mismo Camus, son cierta desconfianza hacia la razón —que le impide crear o creer en un sistema— y una actitud más de testigo [7] que de estudioso, más de relator que de científico, las que lo incapacitan para la filosofía.

Ahora bien, pensamos en realidad que los dos factores anteriores deben ser tomados, de acuerdo con lo antes dicho, no como factores restrictivos, es decir, que veden al pensamiento de Camus el nombre de filosofía, sino como factores distintivos, es decir, que caracterizan y distinguen su pensamiento filosófico. Pues, en efecto, y pese a lo que Camus mismo afirma, nos parece encontrar en su obra, si no un sistema racional, organizado y acabado, sí una subyacente concepción global del mundo y del hombre, la cual puede /12/ ser quizá expuesta y analizada con objetividad y coherencia. Y quizá, para que alcance el nombre de filosofía, deba serlo. Ése es en parte el intento de nuestro trabajo. [8]

No hay duda de que el pensamiento filosófico de Camus concede la primacía a la sensibilidad, a la emoción, a la experiencia sobre el intelecto y la razón; al cuerpo mismo sobre la inteligencia. Desde el momento en que Camus dice: "Tomamos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar", [9] podemos estar sobreaviso del inmenso contenido de vida vivida, de experiencia vital que busca expresión en sus obras. [10] Uno de sus primeros escritos nos ofrece la pauta que, aunque posteriormente modificada, guiará y determinará lo que podemos llamar el "estilo" filosófico de Camus. Se trata de un breve ensayo sobre el pensamiento de Bergson en el que, sin embargo, Camus mismo se confiesa: "No hay nada más atractivo que esta idea: dejar de lado a la inteligencia como peligrosa, basar un sistema entero en el conocimiento inmediato y la sensación bruta." [11] Puede pensarse que esa ambición es, desde su raíz, irrealizable; pero lo importante no es eso, sino destacar el papel privilegiado que Camus concedió siempre al

---

[7] Moeller dice, en *op. cit.*, p. 36: "Es preciso, al referirse a él, volver a usar el término de *testigo*..."

[8] Tal propósito parece justificado por el mismo Camus. Puede verse Ct II, OC II, p. 1170: "El mundo absurdo, en primer lugar, no es analizado rigurosamente. Es evocado e imaginado. Así, este mundo es el producto del pensamiento en general, es decir, de la imaginación precisa... Pero una vez trazado este mundo a grandes rasgos, colocada la primera piedra (no hay más que una), la filosofía se hace posible —o más exactamente, si se ha comprendido bien—, se hace necesaria. El análisis y el rigor son exigidos y reintroducidos."

[9] MS, OC II, p. 128.

[10] Muchos críticos de Camus lo han subrayado. *Cf.* G. Brée, *Camus and Sartre. Crisis and commitment*, Calder & Boyars, Londres, 1974, p. 145: "El cuerpo es entonces la fuente de verdades y certidumbres, proveedor de un conocimiento que no concierne al puro entendimiento." R. Quilliot, *La mer et les prisons*, Gallimard, Paris, 1970, p. 117: "No toma casi como válida más que la experiencia vivida (sea física, moral o espiritual) y no la experiencia libresca..." B. Masters, *Camus: a study*, Heinemann, Londres, 1975, p. 2 y s.: "A Camus le interesaban la vida y la muerte, la gente que vive y muere, no la filosofía. Consecuentemente, las opiniones que ofrece (y nunca afirma que sean más que opiniones) son la expresión de verdades que él siente apasionada e intuitivamente, aunque su secuencia lógica pueda no sostenerse ante el escrutinio de los filósofos académicos." J. Majault, *Camus o rebelión y libertad*, Ibérico Europea de ediciones, Madrid, 1969, p. 53: "No quiere ser teórico, ni filósofo, sino el descubridor y el traductor de las líneas de fuerza a las que obedecen quienes viven, en el mismo momento que él, la misma vida."

[11] "La filosofía del siglo", EJ, Ch II, p. 126.

sentimiento, a la sensación, e incluso al instinto, [12] como fuentes de conocimiento. La tensión /13/ (una entre tantas otras que se hallarán en sus obras) entre sentimiento y razón estará, pues, presente siempre en su pensamiento. Para Camus, en efecto, la verdad no se halla originalmente en las especulaciones racionales, sino en lo que en otro de sus escritos juveniles llama "intuiciones repentinas", "destellos de lucidez casi material", frente a los cuales la inteligencia "que generalmente consideramos clara y metódica es sólo un oscuro y tortuoso laberinto". [13] Esta preferencia juvenil por las "razones del corazón" será más tarde mitigada y debidamente encausada. Ya en 1945 Camus habla de las "filosofías del instinto" como de un "romanticismo de mala ley" y niega que "sentir" y "comprender" puedan separarse. [14] Por eso hablamos de tensión. Ésta está expuesta —y quizá resuelta— en una idea formulada en *El mito de Sísifo:* "(La razón) es un instrumento del pensamiento y no el pensamiento mismo. El pensamiento de un hombre es ante todo su nostalgia." [15] Más tarde veremos lo que significa esta *nostalgia,* la carga de emoción, instinto y deseo que contiene. Será en efecto una constante, y una importante premisa, del pensamiento de Camus, la opinión de que la razón sólo vale y es eficaz dentro del orden de la experiencia humana, [16] experiencia que, en definitiva, es la auténtica fuente del conocimiento. El poeta René Char, amigo de Camus, le aplicó a éste la frase de Nietzsche: "Siempre he puesto en mis escritos toda mi vida y toda mi persona. Ignoro lo que pueden ser los problemas puramente intelectuales." [17]

Pero a todo esto viene a añadirse un hecho capital: Camus es un artista. A la expresión que podemos llamar vital se le suman entonces, por este hecho, la expresión metafórica, la expresión simbólica, la expresión mítica. Incluso si dejamos de lado las obras netamente artísticas y literarias (*El extranjero, La peste, La caída, El exilio y el reino,* las obras de teatro), un libro como *El mito de Sísifo,* que al menos tiene cierto aspecto de obra filosófica, ha podido ser considerado como "el soliloquio de un artista enfrentado a la idea de la /14/ muerte". [18] No se trata aquí desde luego (pensamos que el intento sería inútil) de establecer dogmáticamente una división entre la filosofía y el arte, sino solamente de hacer notar la importancia que tiene el hecho de que un pensador decida, como dice Camus, "escribir en imágenes más bien que en razonamientos". [19] Esta elección, al menos en el caso de Camus, no implica una separación radical de la filosofía. Lo único que hace es caracterizar, todavía más, su peculiar pensamiento

---

[12] *Ibid.*
[13] "Intuiciones", EJ, Ch II, pp. 169-170.
[14] *Cf.* A I, OC II, p. 310. Y sin embargo es interesante leer que en la "Última entrevista de Albert Camus", de 1959, en Pl II, p. 1925, a la pregunta: "¿Qué cree usted que la crítica francesa haya descuidado en su obra?", responde: "La parte oscura, lo que hay de ciego e instintivo en mí. La crítica francesa se interesa en primer lugar por las ideas."
[15] MS, OC II, p. 158.
[16] MS, OC II, p. 149.
[17] R. M. Albérès, "Le prix-Nobel", en *Camus,* Hachette, París, 1971, p. 219.
[18] C. O'Brien, *Camus,* Grijalbo, Barcelona-México, 1973, trad. Albert Roies, p. 42.
[19] MS, OC II, p. 197.

filosófico. Pues, en el fondo, es una misma preocupación, una misma inquietud (Camus dice: "un mismo tormento"), [20] la que impulsa tanto al arte como a la filosofía, sólo que, para un pensador que da prioridad a la experiencia y al sentimiento sobre la razón, a la percepción intuitiva de la verdad sobre la reflexión pausada y detallada, la expresión artística tiene entonces que tener también prioridad sobre la filosófica. En palabras de Camus, "Los sentimientos, las imágenes, multiplican la filosofía por diez". [21] Así pues, las ideas y pensamientos de Camus, esos "llamamientos de poeta que hace escuchar en la ciudad de los filósofos" [22] de que habla Serge Doubrovsky, pueden articularse y conformar una filosofía y aun una metafísica que si bien carecerá de aspiraciones técnicas y profesionales y de la ilusión de hallar una verdad total, única e impersonal (inhumana, diría Camus, y "¿qué puedo hacer con una verdad que no tenga que pudrirse? Ella no es de mi medida") [23] dará una cierta imagen de la condición humana y proporcionará, sobre todo, una cierta regla de vida.

"El gran artista..., dice Camus, es ante todo un gran viviente, entendiéndose aquí que vivir es tanto experimentar como reflexionar." [24] El pensamiento filosófico de Camus puede ciertamente comprenderse mejor como la proposición de una forma de vida que como una doctrina o un sistema que explique, entre otras cosas, la /15/ vida. [25] El sentido general de la obra de Camus no es metafísico, sino ético. "No soy un filósofo. No creo lo bastante en la razón para creer en un sistema. Lo que me interesa es saber cómo hay que conducirse." [26] Y no es esto así sólo por declaración expresa de Camus, reafirmada por lo demás en otros lugares, [27] sino por los temas y la manera de desarrollarlos que se encuentran en todas y cada una de sus obras. Las dos obras "filosóficas" de Camus, *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde,* pretenden definir lo que llamaremos, con Mélançon, una "sabiduría de carácter ético", [28] un modo de vida humana adecuado a la realidad en que el hombre se halla. Indudablemente, esa pretensión implica cierta concepción acerca de esa realidad, concepción que es de un modo u otro metafísica. No es posible negar que Camus daba una enorme importancia a la verdad, como premisa necesaria para la actuación ética. Su propósito no era construir una moral sin fundamento en la realidad. "La

---

[20] MS, OC II, p. 194.
[21] Ct I, OC II, p. 1106.
[22] S. Doubrovsky, "La morale d'Albert Camus", en *Les critiques de notre temps et Camus,* Garnier, París, 1970, p. 165 (en adelante nos referiremos a esta obra como *Les critiques*).
[23] B, OC II, p. 118.
[24] MS, OC II, p. 196.
[25] *Cf.* J. Borel, "Nature et histoire chez Albert Camus", *Les critiques,* p. 156: "... esta obra (la de Camus) no propone un sistema, sino un modo de vida y una cierta manera, o cualidad de ser".
[26] "Interview a 'Servir'", Pl II, p. 1427.
[27] *Cf.* por ejemplo, HR, OC II p. 588: "No es, pues, lo importante todavía remontarse a la raíz de las cosas, sino que, siendo el mundo lo que es, lo importante es saber cómo conducirse en él." Y Ct II OC II, pp. 1193-1194: "La mayor economía que se puede realizar en el orden del pensamiento es aceptar la ininteligibilidad del mundo —y ocuparse del hombre."
[28] M. Mélançon, *Albert Camus. Analyse de sa pensée,*Éditions Universitaires, Fribourg, Suiza, 1976, p. 219.

moral no es ningún socorro. Sólo la verdad... es decir, el esfuerzo ininterrumpido hacia ella, la determinación de decirla cuando se la percibe, a todos los niveles, y de vivirla, da el sentido y la dirección de la marcha." [29] Pero, en primer lugar, la finalidad última de esta búsqueda de la verdad no consistía en una mera contemplación pasiva, sino en la inmediata puesta en práctica de los principios que dicta. La verdad es importante porque "da el sentido y la dirección de la marcha". Y en segundo lugar, esta verdad, como antes hemos esbozado, no pretendía ser una verdad independiente del hombre, sino la verdad del hombre y sobre el hombre, la verdad acerca del puesto y el lugar del hombre en el mundo; en este sentido se le puede llamar también una verdad "ética".

Debido a esta última característica, muchas veces se ha calificado al pensamiento de Camus de "humanista". Con todas las reservas /16/ a que puede mover el empleo de este término, es posible aceptarlo en tanto que el pensamiento y la obra entera de Camus muestran un interés exclusivo por problemas y situaciones en los que está involucrado el hombre. Ésta es acaso la raíz de lo que Sartre llamó "incompetencia filosófica" de Camus. [30] El estudio de temas metafísicos demasiado abstractos, en los cuales la liga con la vida concreta de los hombres se esfuma con tanta facilidad, le parecía a Camus una especie de escapatoria. [31] Y sin embargo es posible encontrar en su obra, y es Sartre mismo el que lo reconoce, ese "esfuerzo vivo para abarcar por dentro la condición humana en su totalidad" en que consiste para Sartre la metafísica, y esa "literatura que alcance y reconcilie lo absoluto metafísico y la relatividad del hecho histórico y que yo denominaría, por no encontrar nada mejor, la literatura de las grandes circunstancias". [32]

Pero más que esta discusión a fin de cuentas terminológica, lo que importa es captar el sentido profundo de ese "humanismo" de Camus. Y este sentido se halla dado de una vez por todas en las palabras iniciales de *El mito de Sísifo*. Nos referimos desde luego a la célebre declaración: "No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía"; [33] pero también a las aclaraciones subsiguientes, menos célebres:

---

[29] "Lettres d'Albert Camus à Jean Gillibert", cit. por Coombs, I., *Camus, homme de théâtre*, A. G. Nizet, París, 1968, p. 201.

[30] J. P. Sartre, "Respuesta a Albert Camus", en *Situaciones* IV, trad. María Scuderi, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 77.

[31] *Cf.* R. Quilliot, *op. cit.*, p. 116: "Camus se rehúsa a plantear puras cuestiones metafísicas. En primer lugar, porque las cree insolubles; pero también porque eximen del juego, al menos en tanto que no amenazan la existencia..."

[32] J. P. Sartre, *¿Qué es la literatura?, Situations* II, trad. Aurora Bernárdez, Losada, Buenos Aires, pp. 198-199. Sartre agrega en una nota, p. 270: "¿Qué hacen Camus, Malraux, Koestler, Rousset, etcétera, si no es una literatura de situaciones extremas?"

[33] MS, OC II, p. 126.

> Si yo me pregunto por qué cosa juzgaré que tal cuestión es más urgente que tal otra, contesto que es por las acciones que arrastra. Jamás he visto a nadie morir por el argumento ontológico... En cambio veo que muchas gentes mueren porque estiman que la vida no vale la pena de ser vivida... Juzgo pues, que el sentido de la vida es la cuestión más urgente; [34]

/17/ y : "... problemas esenciales —por ello entiendo los que corren peligro de hacer morir o los que decuplican la pasión de vivir—..." [35] El sentido profundo del humanismo de Camus que se puede extraer de aquí es la estrecha relación entre los problemas o cuestiones y la vida humana colocada en radical trance de muerte, o, mejor dicho, la dedicación exclusiva a temas y problemas que tocan, de un modo u otro, a la decisión fundamental de vivir o morir. Mostrar que esta dedicación no está desmentida a lo largo de los diferentes pasos y momentos que recorren la obra y el pensamiento de Camus, es uno de los propósitos esenciales de nuestro trabajo. [36]

Generalmente, cuando un autor enuncia sus intereses y sus intenciones, define a la vez el método de que piensa servirse en sus investigaciones. Ya por lo dicho se podrá admitir que a propósito de Camus resulta difícil hablar de método. *El mito de Sísifo* insiste constantemente, es cierto, en la cuestión del método; lo veremos enseguida. Pero, además del hecho de que tal método no está tan rigurosamente definido como sería de desear, la verdadera dificultad estriba en la imposibilidad de hacer extensivo ese método al resto de las obras de Camus. En efecto, sería erróneo suponer sin ambages que las obras propiamente literarias o los cuadernos de apuntes (*Carnets* I y II), por ejemplo, son fruto del mismo método propuesto en *El mito de Sísifo*. Así pues, como pensamos considerar en nuestro trabajo todos los escritos accesibles de Camus, sin distinción de género o rango, la breve exposición que haremos del "método" de Camus debe tomarse con ciertas reservas. Ante todo, hay que considerar que el método que *El mito de Sísifo* propone define una actitud personal más que un método de conocimiento filosófico. Entendiéndolo así, al menos no será infiel a las intenciones de Camus. Él mismo dice: "Insistamos todavía sobre el método: se trata de obstinarse." [37] ¿Obstinarse en qué? *El mito* explica: /18/ "Lo que sé, lo que es seguro, lo que no puedo negar, lo que no puedo rechazar, eso es lo que cuenta." [38] Camus admiró el método fenomenológico de Husserl y pretendió adoptarlo, aunque ciertamente esta adopción no fue estrictamente fiel. El llamado de Husserl a "ir a las cosas mismas" fue entendido por Camus en el sentido de no ir más allá de lo que se presenta con

---

[34] MS, OC II, p. 125.
[35] MS, OC II, p. 126.
[36] Por lo pronto, hacemos notar que ese estudio profundo se encuentra reafirmado de nuevo en *El hombre rebelde* —aunque con modificaciones que serán explicadas en el curso de este trabajo. *Cf.* HR, OC II, p. 588: "No sabremos nada en tanto no sepamos si tenemos derecho a matar a este otro delante de nosotros o a consentir que lo maten. Puesto que hoy toda acción desemboca en el asesinato directo o indirecto, no podemos actuar antes de saber si podemos matar y por qué."
[37] MS, OC II, p. 161.
[38] MS, OC II, p. 160.

evidencia, "arreglárselas con lo que existe y no hacer intervenir nada de lo que no esté seguro". [39] El método consiste en "vivir *solamente* con lo que (se) sabe", [40] "no...hacer más que lo que (se) comprende bien". [41] Hemos visto que filosofía significa en Camus forma de vida; no es de extrañar, por tanto, que las prescripciones metódicas que ofrece se refieran tanto al conocer como al hacer. Pero quizá el hecho de asumir la filosofía como forma de vida sea él mismo en parte una consecuencia del método. Pues, en efecto, la primera conclusión que, según Camus, se puede sacar de este método, o mejor dicho, la primera certeza, es la de que nada está seguro, nada puede constituir una certeza. [42] "El método aquí definido confiesa la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible." [43] Este tipo de escepticismo, que no es nuevo en la historia de la filosofía, es lo que impele a Camus a desarrollar una actitud vital e intelectual *sui generis*, ella sí relativamente novedosa. Así pues, el método, finalmente, obliga por sí mismo a apartarse del mero conocimiento teórico y de las verdades absolutas y a dirigirse a la búsqueda de verdades relativas (a nivel del hombre) y fórmulas que sirvan para vivir. [44] La duda en la razón pura no cierra el camino de la razón práctica. [45] Camus no quiere saber, quiere saber qué hacer. Más que verdades, busca motivos. Precisamente, este trabajo se propone poner en claro que el *motivo* fundamental que puede hallarse en el pensamiento de Camus es la muerte.

II

/19/ Todo el mundo parece estar de acuerdo en que la filosofía contemporánea está inmersa en una crisis. La dispersión de los filósofos en campos de actividad intelectual radicalmente incomunicados, el derrumbe de la tradicional estructura disciplinaria y jerárquica de la filosofía, la "contaminación" de la filosofía por diferentes ciencias y conocimientos particulares, por ejemplo, son sólo tres de los múltiples acontecimientos que se señalan a menudo como síntomas de esa crisis. Pero acerca de cuál es el sentido, la raíz y la razón de dicha crisis, no parece haber acuerdo. Para deslindar el puesto de Camus en la historia de la filosofía sería preciso, sin embargo, adoptar un punto de vista definido en relación con la crisis de la filosofía.

Ludwig Landgrebe, en su libro *La filosofía actual*, escribe que la situación en que actualmente se halla la filosofía está "caracterizada por el esfuerzo tendiente a un radical ajuste

---

[39] MS, OC II, p. 162.
[40] *Ibid.*
[41] MS, OC II, p. 161.
[42] *Cf.* MS, OC II, p. 162.
[43] MS, OC II, p. 131.
[44] Cf. V, OC II, p. 898: "Nuestra tarea de hombre es encontrar las escasas fórmulas que apagigüen la angustia infinita de las almas libres."
[45] Camus ha hablado (MS, OC II, p. 140) de empeñarse en "obstaculizar el camino real de la razón y en volver a encontrar los rectos caminos de la verdad".

de cuentas con sus fundamentos”. [46] Según esto, el desarrollo de la filosofía en el último siglo puede ser exhibido como la búsqueda o el camino hacia el problema fundamental de la filosofía. En general, esta búsqueda está determinada por “el alejamiento de aquella actitud que determinó todo el final del siglo XIX y que, en un sentido muy amplio, puede ser caracterizada como *positivismo*”. [47] Si para el positivismo era perfectamente válida la imagen del mundo que la ciencia proporciona, de modo que la relación del hombre con el mundo no se consideraba filosóficamente cuestionable, el alejamiento del positivismo implica principalmente, por el contrario, el resurgimiento de la pregunta concerniente a la existencia del hombre, como una pregunta previa a toda posible respuesta científica acerca del mundo y de la vida del hombre en ese mundo. El rasgo común de casi todos los esfuerzos filosóficos del presente puede entonces encontrarse en el descubrimiento, explícito o implícito, de un hecho básico: el hombre está involucrado desde el principio en toda pregunta filosófica. Ese descubrimiento lleva a preguntar, en primer lugar, por el hombre, por la esencia y la existencia del hombre. [48] De esta manera, las principales direcciones del pensamiento filosófico actual /20/ pueden ser entendidas como distintos intentos de definición del hombre, los cuales implican naturalmente distintas definiciones del mundo del hombre. Aquí están comprendidos, por ejemplo, el marxismo —concebido como un intento de definir al hombre concreto desde sus relaciones sociales y económicas—, el historicismo de Dilthey, el pensamiento de Nietzsche, las filosofías vitalistas, la fenomenología de Husserl —la cual pudo ser tomada como base para las investigaciones de Scheler y de Heidegger, dos pensadores destacados en esta “redefinición” del hombre—, y, finalmente, el existencialismo en su conjunto. Es desde luego imposible exponer en esta introducción en qué sentido preciso constituye cada una de estas filosofías un intento de definición de la realidad del hombre y cómo se ha desarrollado o qué progresos ha alcanzado cada una en esa dirección.

Ahora bien, a este intento general que domina la filosofía del siglo XX, se suma en algunos casos la corriente de pensamiento que, a lo largo de toda la historia de la filosofía, se ha opuesto siempre al ideal de certeza postulado por la ciencia. Esta corriente, que se muestra en Pascal y que en los últimos tiempos afloró ilustremente en Kierkegaard, [49] ha impulsado en cierto modo la filosofía de Heidegger y, sobre todo, la de los pensadores existencialistas. En este caso, aquella búsqueda de la realidad del hombre, del “desnudo qué de su existencia”, puede incluso ser comprendida “como el índice de esta determinada situación histórica en la que al hombre se le ha hecho manifiesta la pérdida de todo asidero a un sistema de normas y valores reconocidos y de

[46] L. Landgrebe, *La filosofía actual*, trad. Norberto Silvetti Paz, Monte Ávila Editores, Caracas, 1969, p. 7.
[47] *Id.*, p. 12.
[48] *Id.*, p. 25.
[49] *Cf. Id.*, p. 59.

validez general y de las instituciones a ellos correspondientes". [50] Dentro de este horizonte (y reconocemos que éste queda insuficientemente definido) pueden situarse la obra y el pensamiento de Camus. La búsqueda de la verdad sobre el hombre, unida a aquella "pérdida de todo asidero", la cual alcanza para muchos connotaciones no sólo epistemológicas o éticas, sino también religiosas y políticas, y que constituye el punto de partida de las filosofías existencialistas o existenciales, es también el lugar de origen del pensamiento de Camus. "Nuestros credos políticos y filosóficos nos han conducido a un callejón sin salida, donde hay que ponerlo todo nuevamente en discusión..."/21/ [51] Camus asume conscientemente lo que le parece la tarea de toda su época: la salida del nihilismo, el cual puede considerarse como el punto donde desembocan, primero, aquel alejamiento radical del positivismo y, segundo, algunas de las tendencias filosóficas —y filosófico-políticas— que intentaban redefinir al hombre. Así, dice Camus: "No hay un nihilismo bueno y otro malo, no hay más que una larga y feroz aventura de la que todos somos solidarios. El valor consiste en decirlo claramente y en reflexionar acerca de este callejón sin salida para encontrarle una." [52] Esta concepción básica es claramente visible en toda su obra y será puesta de manifiesto en el análisis de ella que haremos en este trabajo.

Queda aún por resolver, dentro de este orden de ideas, la cuestión tan debatida, a nuestro modo de ver tan inútilmente debatida, acerca de las relaciones entre Camus y el existencialismo. ¿Es Camus existencialista? Esta pregunta exige, para ser rectamente contestada, que se disponga, en primer lugar, de una definición clara del existencialismo y, en segundo lugar, de una idea cabal del pensamiento de Camus. No disponemos por ahora de ninguna de estas dos cosas. Acaso podamos decir tan sólo lo siguiente: si el existencialismo es entendido muy técnicamente como "la conversión de la pregunta por la esencia del hombre en la pregunta por su existencia", [53] o, según el postulado sartreano, como la afirmación de que en el hombre "la existencia precede a la esencia", [54] entonces será muy difícil llamar a Camus existencialista, y esto no por el hecho de que Camus nunca se hubiera ocupado de ese tipo de cuestiones técnicas, sino porque en realidad no comparte, como veremos, ese postulado. Pero será posible llamar a Camus existencialista si el existencialismo es concebido no ya como una doctrina filosófica determinada (y en este caso la denominación pierde mucho de su sentido), sino más bien como un clima de pensamiento, algunos de cuyos rasgos característicos serían los siguientes: una "violenta reacción" contra el racionalismo que pretendía que el hombre era o debía llegar a ser "perfectamente transparente a sí mismo"; [55] la incorporación de los /22/ sentimientos y las emociones a la filosofía, gracias a la

[50] *Id.*, p. 59.
[51] A II, OC II, p. 403.
[52] A II, OC II, p. 406.
[53] L. Landgrebe, *op. cit.*, p. 67.
[54] J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo,* trad. Victoria Prati, Sur, Buenos Aires, 1975, p. 14.
[55] R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas,* trad. Arsenio Pacios, Gredos, Madrid, 1969, p. 346.

cual "la filosofía y la metafísica cobran sentido nuevo"; [56] la revalidación del conocimiento de lo singular (y de lo individual humano) como conocimiento fundamental; la preferencia por el "procedimiento fenomenológico de descripción y de análisis de las situaciones existenciales concretas" [57] y por el testimonio; [58] y, por último, el agudo sentimiento de aquella "pérdida de todo asidero", conforme al cual debe buscársele al hombre un nuevo fundamento. Copleston ha dado una imagen acertada de este clima y de la situación de la que parte y a la cual quiere "resolver" el existencialismo:

> Tenemos, pues, a un hombre que ha de actuar en este mundo en que se encuentra situado, sin que pueda acudir, en busca de auxilio o iluminación, a Dios ni a una ley moral autónoma y universalmente válida ni a un reino de valores absolutos. Al hombre, en este estado de extrañamiento y soledad, es a quien primariamente se dirige el mensaje del existencialismo ateo. [59]

No podemos dejar de referirnos, en este contexto, a la opinión propia de Camus acerca del existencialismo. Cuando él expresa su rechazo por esta corriente, [60] no alude sin embargo a ese clima específico de pensamiento del que hemos hablado, el cual está perfectamente consciente de compartir. Precisamente, *El mito de Sísifo* comienza por describir la situación existencial o vital (el clima) a partir de la cual también el existencialismo se desarrolla. Lo que Camus rechaza son ciertas conclusiones de ciertos filósofos existencialistas —y veremos más tarde la extrema importancia que adquiere en el pensamiento de Camus el tema de las "conclusiones" o "consecuencias". En particular, merece destacarse la diferencia entre las conclusiones existencialistas y las camusianas en relación con el problema de la razón. La negación del racionalismo no implica en Camus la divinización de lo irracional, ni siquiera la negación de la razón; por el contrario, para los existencialistas, piensa Camus, /23/ "la negación es su Dios. Exactamente, este Dios no se sostiene más que con la negación de la razón humana", [61] de modo que el hombre que no puede hallar un sólido fundamento en su razón se ve obligado a evadirse, a realizar un "salto", a cometer "suicidio filosófico" [62] y, al negar su razón, entregarse a una "esperanza desmesurada". [63] El existencialismo en sus conclusiones es en suma, para Camus, el

---

[56] D. García Bacca, *Existencialismo,* Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962, p. 41.
[57] R. Jolivet, *op. cit.,* p. 361.
[58] D. García Bacca, *op. cit.,* p. 195.
[59] F. Copleston, *El existencialismo,* trad. Eduardo Valentí, Ed. Herder, Barcelona, 1976, p. 110 y s.
[60] *Cf.* A I, OC II, p. 306: "A mí no me gusta la ya demasiado célebre filosofía existencial, y, para decirlo todo, creo que sus conclusiones son falsas."
[61] MS, OC II, p. 153.
[62] *Ibid.*
[63] MS, OC II, p. 223.

ejemplo de una "lucidez que se renuncia". [64] Estos temas, sin embargo, serán tratados con mayor oportunidad en la segunda sección del primer capítulo de nuestro trabajo.

III

Hablar de las influencias intelectuales que un autor recibe, establecer parentescos espirituales, sólo tiene sentido en la medida en que ayuda a comprender o a aclarar ciertos puntos claves, ciertas determinaciones esenciales del pensamiento propio de ese autor. Guiados por este principio, nos referiremos aquí muy brevemente sólo a los pensadores que de alguna manera "decidieron" algún aspecto del pensamiento de Camus. Y, para decirlo desde ahora, en el curso del trabajo dejaremos de lado multitud de relaciones, ligas, comparaciones, coincidencias o afinidades (e igualmente oposiciones, etcétera) entre Camus y otros autores que pudieran y en ciertos casos debieran ser objeto de un examen detenido (examen que implicaría una labor que no sería posible realizar en un trabajo que se propone solamente ofrecer una interpretación del pensamiento de Camus), y haremos únicamente escuetas alusiones en aquellos casos en que el parentesco nos parezca obvio o muy directo.

Para conocer a Camus seis nombres pueden constituir otras tantas claves: Plotino, Pascal, Nietzsche, Dostoievski, Jean Grenier, André Gide. Sería inútil medir, calcular, sopesar, comparar. La obra de Camus es fuertemente original. Es importante nada más descubrir /24/ la idea o los principios que cada uno de estos escritores reveló o reforzó en Camus.

En su tesis de filosofía (su Diploma de Estudios Superiores, titulado *Metafísica cristiana y neoplatonismo),* Camus concede una extraordinaria importancia a Plotino. Es verdad que admiró en éste, como dice Viallaneix, "el deseo de unidad, de absoluto", y que se aplicó él mismo "a seguir, por medio del pensamiento, las 'hipóstasis' que conducen al alma a la contemplación del Uno". [65] Pero lo decisivo de la influencia plotiniana no parece estar ahí. Para Camus Plotino es, ante todo, el signo de una síntesis entre las aspiraciones religiosas y místicas de la primera época del cristianismo y la racional y lógica filosofía griega. "Todo el perfume del paisaje plotiniano, dice Camus, está ahí: una cierta tragedia en este esfuerzo por introducir el sentimiento en las formas lógicas del idealismo griego." [66] Se intenta a fin de cuentas conquistar el Uno, pero no es una doctrina lo que Camus recoge, sino "un método y una manera de ver las cosas"; [67] y desde luego lo que en realidad se vive no es la fusión con el Uno, sino la marcha hacia él, y en esta

[64] *Ibid. Cf.*, sobre todo MS, OC II, p. 146 y s.: "Ahora bien, si me atengo a las filosofías existenciales, veo que todas, sin excepción, me proponen la evasión. Mediante un razonamiento singular, lanzados al absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y encuentran una razón de esperar en lo que les despoja. Esta esperanza forzada es en todos de esencia religiosa."
[65] P. Viallaneix, *El primer Camus,* Ch II, p. 17.
[66] *Metafísica cristiana y neoplatonismo,* PL II, p. 1270.

marcha "cada doctrina plotiniana revela un doble aspecto cuya coincidencia determina precisamente una solución". [68] Así, paradójicamente, lo que Camus toma de Plotino no es tanto la doctrina del Uno como la necesidad de conciliar —trágicamente incluso, como veremos— verdades opuestas, dobles verdades.

Esta necesidad de conciliar términos opuestos, de considerar y dar valor siempre a las dos caras de una moneda, se reafirma en Camus también gracias a la influencia de Pascal. "Un espíritu un poco acostumbrado a la gimnasia de la inteligencia, escribe Camus, sabe, como Pascal, que todo error proviene de una exclusión." [69] Muchos fragmentos de los *Pensamientos* de Pascal pueden apoyar lo dicho. Camus adopta íntegramente la conocida prescripción pascaliana de "las dos razones contrarias", la cual impregna completamente los *Pensamientos*. [70] Pero ésta no fue ni mucho /25/ menos la única instancia en que se puede apreciar la influencia que Pascal ejerció en Camus. Una lectura atenta de las obras de ambos basta para percibir la afinidad espiritual que hay entre ellos. Nos referimos en particular a la descripción pascaliana de la condición humana y a la idea de que le es necesario al hombre, en virtud de esa condición, hacer una apuesta en relación con su fin último. El hecho de que en Pascal la apuesta se haga en favor de la existencia de Dios viene a ser realmente secundario. Lo que cuenta es que Camus haya hecho suya no sólo la misma palabra de "apuesta", sino también y sobre todo la situación auténticamente trágica que determina la necesidad de una apuesta. Para Pascal, como para Camus, la prisión es el mejor símbolo de la condición humana. [71]

Pueden encontrarse —y se han buscado y encontrado— múltiples afinidades entre Camus y Nietzsche. Desde la enfermedad hasta el rechazo de la doctrina platónico-cristiana de los dos mundos [72] y la clara percepción de la necesidad de valores nuevos, Nietzsche y Camus parecen respirar un aire común. Hay un punto sin embargo en que creemos que puede resumirse plenamente el sentido de la influencia de Nietzsche en Camus. Son dos palabras: *amor fati*. Decir: "Todo mi reino es de este mundo", como hace Camus en *El revés y el derecho,* es una manera de repetir el avasallador sí a la vida que pronunció Nietzsche. Si se tiene en cuenta la importancia que este desgarrado consentimiento final tomará (como habremos de ver) en las últimas etapas del pensamiento de Camus, no habrá ya casi necesidad de añadir nada. Quizá

---

[67] *Id.,* PL II, p. 1269.
[68] *Id.,* PL II, p. 1270.
[69] Ct II, OC II, p. 1168.
[70] *Cf.,* por ejemplo, *Pensamientos,* trad. Luis Alberto Martín Baró, Romerman ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1968; VIII, 567, p. 204: "Las dos razones contrarias. Hace falta comenzar por ahí: sin eso no se entiende nada, y todo es herético; y aun al fin de cada verdad hace falta añadir que se recuerde la verdad opuesta", e *id.,* XIV, 862, p. 313: "La fuente de todas las herejías es la exclusión de algunas de estas verdades y la fuente de todas las objeciones que nos hacen los herejes es la ignorancia de algunas de nuestras verdades... Ahora bien, la exclusión es la causa de su herejía..."
[71] Esto ha sido señalado por Gaëtan Picon en "Remarques sur *La Peste*", *Les critiques,* p. 79.
[72] *Cf.* J. Sarocchi, "Albert Camus philosophe", *Les critiques,* p. 135.

solamente el hecho de que Camus mismo reconoce implícitamente, en un escrito de juventud, que ésta fue justamente la enseñanza que recibió de Nietzsche. Hablando de este filósofo, Camus escribe: "Hay de hecho algo frenético en su obstinado optimismo. Es una suerte de lucha perpetua contra el desaliento, y esto es lo que nosotros hemos encontrado más atractivo en una figura por lo demás tan extraña." [73]

/26/ "Nietzsche es para Camus la meditación de la vida, Dostoievski la meditación de la muerte", dice R. M. Albérès, y añade: "Lo que le interesa en el autor de *Los Poseídos* es el hombre puesto al pie del muro, ante la humillación, el sufrimiento, la condenación." [74] Camus adaptó *Los poseídos* para el teatro. En la introducción de su adaptación, afirma haberse nutrido de esta "prodigiosa novela" y haberse formado en ella. [75] Pero si bien es cierto que esta obra constituye en buena medida una "meditación de la muerte", no es sólo esta meditación lo que Camus toma de ella y en general de la obra de Dostoievski en su conjunto, o mejor dicho, no es con esas palabras con las que se puede definir el sentido de la influencia de Dostoievski. Éste significa más bien la anticipación profética del nihilismo que Camus creía ver manifestado en su tiempo, y, frente a él, la necesidad de un renacimiento. Camus puede decir que Dostoievski domina "nuestra literatura y nuestra historia", [76] precisamente porque pensaba que este escritor había revelado la trama interna de toda una época, caracterizada por el vacío moral. Así, "se ha creído mucho tiempo que Marx era el profeta del siglo XX. Ahora se sabe que su profecía ha fracasado. Y descubrimos que el verdadero profeta era Dostoievski. Ha profetizado el reino de los grandes inquisidores y el triunfo del poder sobre la justicia". [77]

La influencia de Gide sobre Camus es más literaria que filosófica. Y a decir verdad, fue más una confirmación que una influencia. Camus relata que cuando su generación recibió *Los alimentos terrestres*, con su "invitación a la felicidad", ya ellos hacían profesión, "con insolencia", de esa felicidad. [78] Pero no cabe duda de que, como dice Ruiz de Santiago, "los primeros momentos de la obra de Camus están impregnados por el amor desmesurado que es línea constante en las obras gidianas", [79] ni de que Gide fortificó en Camus esa orgullosa dicha que encontraba en la posesión de los bienes naturales y perecederos, la cual jugaría más tarde un papel /27/ importante no sólo en el rechazo de bienes sobrenaturales y eternos, sino incluso en el descubrimiento del absurdo.

No hemos podido conocer directamente, por desgracia, la obra de Jean Grenier, que fue maestro y amigo de Camus, y probablemente quien ejerció sobre él la mayor influencia desde un

---

[73] "Ensayo sobre la música", Ch II, p. 139.
[74] R. M. Albérès, "Albert Camus dans son siècle: témoin et étranger", *La Table Ronde*, núm. 146, febrero 1960, p. 9.
[75] "Prière d'insérer ", P1 I, p. 1886.
[76] "Pour Dostoievsky", P1 I, p. 1889.
[77] "Questionnaire pour *Spectacles*", P1 I, p.1891.
[78] "Sur 'Les Îles' de Jean Grenier", *Ensayos críticos*, P1 II, p. 1157.

punto de vista filosófico. ¿Qué enseñó Grenier a Camus? Cuando en su juventud Camus se extasiaba con "la luz y el esplendor de los cuerpos", [80] Grenier vino con su libro *Las islas* a decirle, sencillamente, que "esas apariencias eran bellas, pero que debían perecer y que era preciso entonces amarlas desesperadamente... *Las islas* acababa, en suma, de iniciarnos en el desencantamiento..." [81] Podríamos hablar, por referencias, de la filosofía de Grenier; podríamos decir así que, "para él, toda filosofía tiene como punto de partida el sentimiento de extrañeza, de ruptura, de separación, y como punto de llegada, la unión", [82] y afirmar entonces que esto es visible también en Camus; podríamos decir que ese sentimiento de extrañeza puede considerarse un claro antecedente del sentimiento del absurdo; podríamos referirnos a la distinción que establece Grenier entre un orden absoluto y un orden relativo, [83] distinción que va a ser esencial en el pensamiento de Camus. Preferimos, sin embargo, el testimonio personal de Camus, mucho más directo y claro: "La unidad de su libro (*Las islas*) es la constante presencia de la muerte. Esto pone en claro por qué la simple perspectiva de G. (Grenier), aunque sin cambiar nada de la manera como soy, me hace más grave, más profundamente comprometido acerca de la gravedad de la vida." [84]

Quizá sea útil mencionar, en este apartado que se refiere a la herencia intelectual o espiritual de Camus, la contraposición o el choque —manifiesto en algunas de sus obras y discutido por muchos de sus críticos— entre dos diferentes espíritus, medios, herencias, culturas: cristianismo y helenismo. Camus confesó alguna vez que se /28/ sentía griego en tiempos cristianos, y sin embargo nunca ocultó una profunda admiración hacia la figura de Cristo. La presencia de temas griegos en sus obras —cuyo máximo ejemplo es sin duda la noción de límite— es innegable y a veces dominante; pero los temas cristianos no son en modo alguno infrecuentes, y obras como *La peste* y sobre todo *La caída* traslucen con mucha agudeza preocupaciones o ambientes cristianos. Si Camus pensaba que podríamos unirnos a los griegos en el reconocimiento de la ignorancia, en el rechazo del fanatismo, en la amistad y en la belleza, [85] también pensaba que en cierto sentido el cristianismo es un renacimiento respecto del socratismo y su serenidad, pues todo su esfuerzo consiste en oponerse a la "pereza del corazón" de la que habla Pascal ("Los hombres", dice Pascal, "no pudiendo curar la muerte, se resolvieron a no

---

[79] Ruiz de Santiago, *El ateísmo en el pensamiento de Albert Camus*, 1966, p. 63.
[80] "Sur 'Les Îles' de Jean Grenier", *Ensayos críticos*, P1 II, p. 1157.
[81] *Id.*, P1 II, pp. 1157-1158.
[82] P. Nguyen-Van-Huy, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1968, p. 24.
[83] *Cf.* J. Ruiz de Santiago, *op. cit.*, pp. 64-66.
[84] "Notas de lectura", Ch II, p. 178. Quizá sea de interés también el testimonio del propio Grenier, en *Albert Camus. Souvenirs*, Gallimard, París, 1968, p. 30: "Los (libros míos) que le han importado y lo han tal vez influido (a Camus), son, creo, tres: *Les Îles, Inspirations méditerranéennes, L'Esprit d' orthodoxie.* Del primero, apareció el sentimiento de derelicción, del segundo la pasión del sol, del tercero el amor por la verdad."
[85] *Cf.* "El destierro de Elena", V, OC II, sobre todo p. 912.

pensar en ella”), [86] y posee las virtudes “de la rebelión y de la indignación”. [87] Un estudio a fondo de este tema nos llevaría muy lejos y es imposible hacerlo aquí. No obstante sería conveniente tener en cuenta en lo que sigue este debate entre dos diferentes actitudes que, en las obras de Camus, tan pronto simpatizan, tan pronto rivalizan.

IV

El tema de la muerte en el pensamiento de Camus —pensamiento cuyos rasgos característicos, acento interno y medio externo hemos esbozado en lo que precede— no ha sido nunca estudiado con el detenimiento que su importancia, a nuestro entender, merece. Tal importancia ha sido mencionada y aun subrayada en muchísimos casos, [88] pero sus razones nunca han sido articuladas ni expuestas /29/ claramente. Ahora bien, un simple recorrido, por superficial que sea, por los escritos de Camus, nos advierte ya que la muerte ocupa un lugar preponderante entre sus preocupaciones y que acaso sea el tema básico, la piedra de toque a partir de la cual se inician y alrededor de la cual giran todas sus reflexiones.

Los primeros escritos de Camus, sus *Escritos juveniles*, que es lo último que ha sido publicado de él (como *Cahiers* II), tocan muchas veces el tema de la muerte, principalmente bajo la forma del miedo a la muerte. Entre estos pequeños ensayos, quizá el que mejor expresa las preocupaciones

---

[86] *Metafísica cristiana y neoplatonismo*, P1 II, p. 1309.

[87] A I OC II, p. 362.

[88] Tomamos algunos ejemplos que ilustran bien lo que al respecto suele decirse: M. Lebesque, *Camus*, Seuil, Paris, 1963, p. 31: “...otro acorde que acude muy naturalmente bajo la pluma de Camus: *muerte* y *sol*... Es el sol, tanto como la enfermedad, quien enseñó a Camus que era mortal”; B. Masters *op. cit.*, p. 5: “La experiencia de una enfermedad casi fatal e inmerecida enfrentó a Camus muy pronto con dos verdades severas —la verdad de la muerte y el deseo de resistirla. Ambos aspectos de la experiencia laten a través de sus escritos como una presencia constante”; P. de Boisdeffre, *Metamorfosis de la literatura*, trad. de Luis Núñez y Luis Alberto Martín Baró, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969, t. III, p. 254: “... la obsesión fundamental que dictó su obra: el horror a la muerte, presente en el corazón del mundo como el gusano en el fruto, ese ‘miedo físico del animal que ama el sol’ ante el destino que le aguarda”; A. Parinaud, “La vie d’un écrivain engagé”, en *Camus*, Hachette, París, 1964, pp. 13-14: “Esta certidumbre inscrita en el esplendor de todos los veranos (la evidencia de la muerte), en todos los gozos, esta condenación no puede ser aceptada sin rebelión. En todos los escritos de Camus, la muerte y la rebelión están en filigrana”; R. De Luppé, *Albert Camus*, trad. Juan Bris Montes, Fontanella, Barcelona, 1970, p. 140: “Toda experiencia verdadera desemboca en la muerte, he aquí el pensamiento fundamental de Camus”; P. Nguyen-Van Huy, *op. cit.*, p. 41: “... la muerte encuentra por todas partes lugar en sus escritos. Es contra la muerte y sólo contra ella que el hombre camusiano debe dirigir la campaña de la felicidad y ganarla. La idea de la muerte es así paralela a la idea de la felicidad”; *ibid*, p. 42: “Esta ‘dama negra’ que ha levantado los últimos momentos de Marcel Proust, ya ha obsesionado al joven Camus desde su primera juventud. Es a la vez con ella y contra ella que ha comenzado su obra. Y a todo lo largo de ella, es todavía a esta ‘musa macabra’ a quien debe sus más grandes momentos de inspiración y de rebelión... Es un leitmotiv que vuelve todo el tiempo bajo su pluma. Siente ‘el olor de muerte’ por todas partes, incluso y sobre todo ante los paisajes más bellos y en los momentos más felices de su vida”; R. Quillot, *op. cit.*, p. 43: “El interés que manifiesta Camus por la vejez es también atención a la muerte, y para terminar, lo es ESENCIALMENTE”; J. Onimus, *Camus*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1965, p. 32: “En verdad, Camus no ha dejado de estremecerse con el pensamiento de la muerte: su obra está de ello toda oscurecida”; M. Mélançon, *op. cit.*, p. 78: “Por su naturaleza, o en virtud de una condenación desconocida, el hombre es un condenado a muerte... Sus escritos (de Camus) giran alrededor de esta muerte bajo todas sus formas...”

íntimas del joven Camus es el titulado "Intuiciones". En él dice: "Tengo miedo de la muerte. Esto me ciega." [89] Pero también en "La casa mora", por ejemplo, se halla el mismo tema, [90] y otros ensayos tratan aspectos de un modo u otro relacionados con la muerte, sobre todo los titulados "En presencia de la muerte" y "Perder a un ser querido". Debemos hacer notar que, desde este momento, y en toda su obra, Camus nunca /30/ "disocia las imágenes de la muerte de las de la vida..." [91] *La muerte feliz,* primera novela de Camus (publicada póstumamente como *Cahiers* I*),* que en muchos respectos prefigura a *El extranjero,* tiene casi como único tema la preparación del personaje central, Patrice Meursault, para alcanzar una muerte consciente ("La muerte consciente" es el título de la segunda parte de la novela; "Muerte natural", el de la primera):

> Era consciente como debía serlo, sin engaño, sin cobardía, a solas frente a frente con su cuerpo los ojos abiertos a la muerte. Se trataba de un asunto entre hombres. Nada, ni un amor ni un decorado, sino un desierto infinito de soledad y de felicidad en el que Meursault jugaba sus últimas cartas. [92]

El revés y el derecho, también obra de juventud, primera de las publicadas en vida de Camus, consta de cinco ensayos cuyo único telón de fondo es la muerte. El primero, "La ironía", comienza: "Hace dos años conocí a una vieja mujer. Padecía una enfermedad de la que había creído que moriría", [93] y termina: "La muerte para todos, pero a cada cual su muerte. Después de todo, el sol nos calienta hasta los huesos." [94] El segundo, "Entre el sí y el no", termina con este alegato: "Que no nos vengan con cuentos. Que no nos digan del condenado a muerte: 'Va a pagar su deuda con la sociedad', sino: 'Le van a cortar la cabeza'. No parece nada, pero es una pequeña diferencia. Y después hay gente que prefiere mirar su destino a los ojos." [95] Basta dar el título del tercero: "La muerte en el alma." El cuarto, "Amor a la vida" —quizá el que más importancia filosófica tiene—, habla de ese amor a la vida, "una pasión silenciosa por la que quizá se me iba a escapar, una amargura bajo una llama". [96] En el quinto y último, "El revés y el derecho", la historia de una mujer que construye su tumba y la visita todos los días y se hace amortajar en vida, es el pretexto para formular algunas reflexiones sobre la vida y la muerte, el tiempo y la felicidad, que culminan con estas palabras: "La gran valentía sigue siendo la de /31/ tener abiertos los ojos a la luz como se los tiene a la muerte. Por lo demás, ¿cómo decir cuál es el lazo

---

[89] "Intuiciones", Ch II, p. 168.
[90] "La casa mora", Ch II, p. 189.
[91] P. Viallaneix, *op. cit.,* Ch II, p. 15.
[92] MF, Ch I, p. 169.
[93] OC II, p. 48.
[94] OC II, p. 55.
[95] OC II, p. 63.
[96] OC II, p. 77.

que lleva desde este amor devorador por la vida a esta desesperanza secreta?" [97] Las bodas del hombre y el mundo que nos hace presenciar *Bodas,* segundo libro de ensayos, están enmarcadas por un profundo sentimiento de la mortalidad. En "Bodas en Tipasa", primero de los cuatro ensayos de este volumen, la "verdad... del sol... será también la de mi muerte". [98] El segundo, "El viento en Djémila", constituye una reflexión enfática sobre la muerte; es innecesario citar algún pasaje de este ensayo en el cual la muerte se nombra en cada página. "El verano en Argel", el más "despreocupado" de los ensayos de *Bodas,* puede interpretarse, sin duda, como un estudio de las relaciones de la juventud argelina con la vida y con la muerte. Por fin, en "El desierto", la muerte está presente en cada recuerdo de los paisajes europeos que este ensayo evoca; las "bodas", aquí, quedan consagradas así: "Y ¿qué concordancia más legítima puede unir al hombre a la vida sino la doble conciencia de su deseo de duración y de su destino de muerte?" [99] Incluso dejando de lado el hecho de que *El extranjero* comienza con la evocación de la muerte de la madre del protagonista Meursault (sus primeras palabras son: "Hoy ha muerto mamá."), [100] tiene como punto central un asesinato y termina con una condena a muerte, es fácil reconocer, con una sola lectura, que esta novela "tiene, como ha dicho Brian Fitch, por tema la muerte". [101] *Calígula,* la primera de las obras teatrales, iba a llamarse "Calígula o el sentido de la muerte"; [102] su trama, un pasmoso encadenamiento de muertes, sirve para revelar ese sentido. *El malentendido,* segunda obra teatral, es la historia de la planeación y ejecución de una muerte. Los diálogos y las actividades de Martha y de su madre tienen por tema la muerte de Jan y más tarde se desarrollan ante el cadáver de éste. La pieza termina con los suicidios de ambas. *La peste* y la obra *El estado de sitio* son en un primer plano representaciones de la muerte generalizada y organizada. En *El estado de sitio* se dice: "No hay más verdad que la /32/ muerte" [103] y "¡La hora de la verdad es la hora de la muerte!"; [104] en *La peste* es casi palpable ese "olor a muerte, esparcido por doquier". [105] El problema central de *Los justos,* la última obra de teatro de Camus, es el de saber, en resumen, si está justificado en ciertos casos dar a otros la muerte; su trama transcurre también entre la planeación de un homicidio, su ejecución y la muerte del protagonista, Kaliayev, en el patíbulo. J.-B. Clamence, héroe de *La caída,* última novela de Camus (última al menos acabada y

---

[97] OC II, p. 81.
[98] OC II, p. 88.
[99] OC II, p. 115.
[100] OC I, p. 87.
[101] B. T. Fitch, *L'Étranger d' Albert Camus,* Larousse, París, 1972, p. 134.
[102] *Cf.* Ct I, OC II, p. 996.
[103] OC I, p. 954.
[104] OC I, p. 932.
[105] OC I, p. 362. *La peste* ha sido definida como "una reflexión sobre los comportamientos posibles del hombre puesto en una situación límite...", en O. F. Bollnow, "Du Monde absurde à la Pensée de Midi", en *Camus devant la critique de langue allemande,* Configuration critique d'Albert Camus, II; *La Revue des Lettres Modernes,* nos. 90-93, 1963-4, M. J. Minard, Lettres Modernes, París, 1963, p. 41 (en adelante nos referiremos a esta obra como *Camus devant*).

publicada, porque *El primer hombre* quedó inconclusa y lo que hay de ella no ha sido, que sepamos, publicado), relata: "... el pensamiento de la muerte hizo irrupción en mi vida cotidiana. Sopesaba los años que me separaban de mi fin. Buscaba ejemplos de hombres de mi edad que estuvieran ya muertos. Y estaba atormentado por la idea de que no tendría tiempo para cumplir mi tarea", [106] y para él, la historia universal es en verdad la historia de la muerte: "Así nacen, querido, los imperios y las iglesias, bajo el sol de la muerte." [107] Pero además, el suceso clave de la trama, el que provoca la "caída" de Clamence y desata las reflexiones morales (y más que morales) que constituyen el tema de la obra, es la muerte de una muchacha en las aguas del Sena, suceso cuya importancia queda acentuada por la evocación que se hace de él en el tenso pasaje final. Casi es inútil decir que en el *Mito de Sísifo*, del que el propio Camus afirma: "El tema de este ensayo es precisamente esta relación entre el absurdo y el suicidio, la medida exacta en la que el suicidio es una solución a lo absurdo", [108] la muerte ocupa, como se ha dicho, "el lugar de honor". [109] *El hombre rebelde*, segundo ensayo de carácter relativamente filosófico, que comienza con las palabras: "Hay crímenes de pasión y crímenes de lógica", [110] se propone, según/33/ declara Camus, "proseguir, ante el crimen y la rebelión, una reflexión iniciada en torno al suicidio y la noción de absurdo". [111] El título *Reflexiones sobre la guillotina* es suficiente para anunciar el tema de este que es uno de los últimos escritos de Camus. A pesar de que la temática aparente de los ensayos de *El verano* no incluye a la muerte, ésta tiene en el fondo de la obra una importancia capital, como esperamos poner de manifiesto en este trabajo a través de las citas que haremos de ella. Algo semejante sucede, finalmente, con el último libro de relatos de Camus, *El exilio y el reino*, donde la muerte aparece envuelta en medio de una profusión de temas distintos. Sólo en algunos de los relatos, sin embargo, el tema ocupa un lugar relativamente secundario.

Pero, desde luego, no basta saber que todos los escritos de Camus tratan el tema de la muerte de una manera o de otra para decidir que éste es el tema fundamental de su pensamiento. Y, a decir verdad, no suponemos que lo sea. El pensamiento de Camus no puede reducirse en modo alguno a una reflexión sobre la muerte. Es, antes que nada, una reflexión sobre el hombre y sobre su condición, en el más amplio sentido en que esto pueda entenderse. Afirmamos, esto sí, que dentro de esta reflexión el tema de la muerte juega un papel de primer orden, un papel esencial y decisivo, como puede invitar a sospechar el recorrido que acabamos de hacer. Camus no es, pues, un "filósofo de la muerte", ni nosotros pretendemos hacerlo pasar por tal. Camus es, si así se puede decir, un filósofo del hombre y de su vida, de su condición y sus problemas.

---

[106] OC I, p. 526.
[107] OC I, p. 550.
[108] MS, OC II, p. 127.
[109] P. Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, p. 44.
[110] OC II, p. 587.
[111] HR, OC II, p. 589.

Nuestro trabajo no es, esencialmente, un estudio acerca de las opiniones o pensamientos de Camus relativos a la muerte, sino un estudio que, dedicándose a ofrecer una interpretación del pensamiento integral de Albert Camus, de aquella reflexión sobre el hombre y su condición, intenta destacar el papel que juega el tema de la muerte en ese pensamiento y en esa reflexión. A lo mucho, creemos poder demostrar con él que la perspectiva filosófica global de Camus está determinada implícitamente por la postura que adopta ante el hecho de la muerte.

Con esto anunciamos ya que emplearemos el método de interpretación. Considerando el conjunto de la obra de Camus como un todo homogéneo, sin distinciones de género, disciplina o categoría, /34/ intentamos someterlo a una interpretación que consiga hacer de él un cuerpo de conocimiento (o de opinión al menos) relativamente articulado y estructurado. Lo que proponemos no es, pues, sino una posibilidad de interpretación del pensamiento de Camus, la cual, por otra parte, no puede aspirar a ser la única. En otras palabras, proponemos una hipótesis de lectura (pero lectura filosófica) de la obra de Camus. Las hipótesis distintas a la nuestra, que han tomado como hilo conductor temas distintos al de la muerte, no han escaseado. [112] No ha habido ninguna, sin embargo, que se deje conducir por el tema que nos parece el más importante del pensamiento de Camus, el tema de la muerte.

V

El tema de la muerte, en efecto, sirve en primer lugar como hilo conductor de nuestra interpretación. Todos los demás temas que trataremos serán estudiados de tal manera que resulte clara la relación en que se encuentran con el tema de la muerte. Esto significa simplemente que el tema de la muerte es el elemento que mejor parece unificar el pensamiento de Camus. Gracias a él, por tanto, este pensamiento puede constituir —en nuestra interpretación— una unidad.

A este respecto, puede ser útil recordar la dificultad en ocasiones mencionada de considerar la obra y el pensamiento de Camus como una unidad. Generalmente, se reconocen en su obra fases o ciclos diferentes, de acuerdo con afirmaciones propias de Camus: "Mi pensamiento, dice, pasa por fases diferentes. La primera fase ha sido la del absurdo. A esta fase pertenecen *El extranjero, Sísifo* y *Calígula.* La segunda es la de la rebelión: *La peste, Los justos* y el ensayo que estoy escribiendo (*El hombre rebelde*). La tercera será la del amor." [113] La obra de Camus, ciertamente, se realizaba obedeciendo a "un plan que las circunstancias por una parte, la ejecución, por otra parte, modifican"; [114] y este plan comprendía aquella distinción de fases. Por

[112] A este respecto, son temas comunes los de la rebelión, la justicia, la libertad, la felicidad, el absurdo, la moral. Tampoco son éstos los únicos.
[113] F. Rauhut, "Du Nihilisme a la 'Mesure' et a l'Amour des Hommes ", *Camus devant*, p. 19.
[114] "Réponses a Jean-Claude Brisville", P1 II, p. 1921. También en J.-C. Brisville, *Camus*, Gallimard, París, 1959, p. 187.

nuestra parte, pensamos que puede hablarse de fases precisamente en razón de que existe una unidad más pro/35/funda, más esencial. Los diferentes ciclos o fases sólo pueden entenderse como ciclos o fases del desarrollo de una misma obra. El intento de Camus consistió en destacar en cada ciclo, e incluso en cada obra, una determinada faceta, una posible línea de argumentación en relación con un único problema, con una única condición. Así, solamente considerando la totalidad de la obra podrá revelarse una opinión definitiva. [115] Por lo demás, ni siquiera la distinción en ciclos dentro de una sola obra puede tomarse con demasiado rigor. Es posible hallar en obras anteriores al "ciclo del absurdo" temas y perspectivas propias del "ciclo de la rebelión", etcétera. [116]

Una cosa distinta sería pensar que no es la muerte el tema capaz de unificar el pensamiento de Camus. Desde luego, no es posible decidir aquí y ahora esta cuestión; es en los resultados de esta interpretación donde podrán encontrarse los elementos que se requieren para emitir dictamen. Pero es interesante y significativo el hecho de que se haya propuesto más de una vez el tema de la búsqueda de la felicidad como el tema nuclear del pensamiento de Camus. Pierre Nguyen-Van-Huy afirma que "si se quiere encontrar la unidad de su obra, es en esta tentativa a veces desesperada de realizar la felicidad donde es necesario buscar..." [117] No discrepamos totalmente de esta afirmación. A su debido tiempo veremos que la felicidad es en Camus una idea paralela a la de la muerte y que lo verdaderamente originario de su pensamiento, su motor, es el enfrentamiento entre la búsqueda de la felicidad y la muerte. Pensamos, simplemente, que, frente al tema de la búsqueda de la felicidad —y obviamente frente a cualquier otro que pudiera proponerse—, el de la muerte es el más radical, por decirlo así, más universal, y, por ello, puede /36/ aclarar y abarcar más aspectos del abigarrado laberinto en que se convierte por momentos el pensamiento de Camus. Finalmente, como se verá, al concederle a la muerte el puesto central no creemos traicionar la intención primordial que Camus confiesa en estas palabras: "No diré otra cosa más que mi amor por la vida. Pero lo diré a mi manera..." [118]

La dialéctica fundamental entre la felicidad y la muerte, por otra parte, encuentra en la obra de Camus innumerables manifestaciones, entre las que destaca el uso normal y constante de términos antitéticos, de los cuales "revés" y "derecho", "exilio" y "reino", son quizá los más

---

[115] *Cf.* D. Lazere, *The unique creation of Albert Camus,* Yale University Press, New Haven and London, 1973, p. 8.

[116] Como mero ejemplo, en un escrito de 1932, nueve años antes de *El mito de Sísifo,* esta frase: "Un terrible grito de rebelión arrojado a la cara del mundo" ("Jehan Rictus, el poeta de la pobreza", Ch II, p. 125). *Cf.* Lazere, *op. cit., loc. cit.,* y también P.-H. Simon, "Le combat contre les mandarins", *Camus,* Hachette, París, 1964, pp. 110-111: "Hubo ciertamente una evolución de la visión absurda al discurso razonable, de la desesperanza a la esperanza y del naturalismo al humanismo; pero ésta no se traduce más que en un desplazamiento del acento, puesto con más o menos fuerza sobre un tema o sobre el otro..."

[117] Nguyen-Van-Huy, *op. cit.,* p. 4. En esta idea coincide Octavio Fullat, en *La moral atea de Albert Camus,* Editorial Pubul, Barcelona, 1963, p. 122: "Desde el primer momento nos ofrece Camus lo nuclear de su pensamiento: *la búsqueda de la felicidad.*"

[118] Ct I, OC II, p. 954.

claros ejemplos. Se ha llegado a decir que en Camus se observa "una radical ambigüedad en la experiencia del ser". [119] El lenguaje de Camus está lleno de parejas de conceptos contrarios, lo cual se refleja antes que en otra parte en los títulos de sus obras. Revés y derecho, exilio y reino, familiar y extraño, solitario y solidario, amor y odio, unión y separación, sí y no, bañan las obras de Camus y llaman la atención sobre alguna dualidad esencial que debe hallarse en el fondo de su pensamiento. Aunque de esta dualidad hablaremos también a su tiempo, queríamos tan sólo poner el acento desde ahora en una cuestión que vale la pena tener en cuenta y que quizá pueda ser útil como una orientación en el camino hacia el lugar desde el cual Camus, por decirlo así, miraba la vida y hablaba de ella.

Puesto que nuestro trabajo pretende abarcar el pensamiento *completo* de Albert Camus —con la intención reconocida de destacar el hecho de que la muerte juega *en todo él y en cada una de sus partes* un papel primordial, y de que precisamente por ello puede ese pensamiento concebirse como un todo coherente y unitario—, no es de esperar que cada punto sea tratado con la profundidad que merecería considerado aisladamente. El pensamiento de Camus, en efecto, recorre un vasto campo de materias y temas filosóficos (y también políticos). Nosotros hemos decidido hacer el recorrido completo. Pero esto mismo nos impide detenernos en cada punto y examinarlo en detalle hasta agotarlo. Numerosas cuestiones filosóficamente importantes, muchas de las cuales exigen una mayor y mejor explotación, serán tratadas aquí, por así decirlo, a vuela pluma. Por abarcar mucho, pecamos de apretar poco. Esto, /37/ que podría fácilmente considerarse como una falla de nuestro trabajo, es a nuestro entender el principal mérito que pudiera tener. Toda posible profundización en algún punto requiere que previamente se haya trazado el marco que permita situarlo adecuadamente. Así pues, ofrecer una visión de conjunto del pensamiento de Camus, en la cual se pongan de manifiesto las líneas de fuerza que lo guían y las ideas básicas que lo sostienen, es en realidad la condición de posibilidad para cualquier discusión de temas específicos, discusión que por tanto debe ser posterior.

En vista de las dificultades que señalamos en el primer punto de esta Introducción, no podemos aventurarnos a determinar el valor filosófico que pudiera tener una interpretación que toma como hilo conductor el tema de la muerte, y no otra categoría más propiamente filosófica. Camus ha dicho: "De la muerte y de los colores no sabemos discutir. Y, sin embargo, es lo que importa de este hombre que está delante de mí..." [120] Por lo demás, creemos que no se puede esperar demasiado de un estudio que se enfrenta, más que a un sistema de pensamiento, más que a argumentos racionalmente encadenados, a "un grito salvaje" —como llama Jean Grenier a lo que se escucha en las obras de Camus—, "el grito de una bestia injustamente herida, aún más que

[119] J. Ruiz de Santiago, *op. cit.*, p. 76.
[120] B, OC II, p. 95.

el de un hombre. O de un hombre condenado sin saber por qué. Pero un grito: no una demanda de explicación, una protesta... El grito de un animal caído en la trampa". [121]

VI

Hemos dicho que el pensamiento de Camus es básicamente una reflexión sobre el hombre y su condición. Ahora bien, la primera premisa de nuestra interpretación, la cual a su vez trataremos de demostrar en el curso del trabajo, consiste en afirmar que la muerte es para Camus el factor determinante de esa condición humana. En otras palabras, la muerte o la mortalidad del hombre es el rasgo definitorio de su condición. Entendemos por "condición" —y ésta es una definición previa, que a lo largo del trabajo iremos matizando— el conjunto de circunstancias que rodean a una cosa, el entorno de la cosa. De este modo, la muerte constituye para Camus, /38/ según nuestra interpretación, la circunstancia esencial, gracias a la cual puede definirse la condición humana.

Pero la condición del hombre o condición humana no es una condición única. La segunda premisa de nuestra interpretación consiste en considerar que la condición humana se presenta en el pensamiento de Camus como una condición doble: el hombre tiene una condición metafísica y una condición histórica. La distinción entre estas dos condiciones no tiene sentido más que en su oposición; es decir, una se define en oposición con la otra. *Condición metafísica* designa, en general, aquellas circunstancias que son independientes del hombre y de su actuación. La condición metafísica es la condición que el hombre tiene ya impuesta por el hecho de existir. *Condición histórica* designa aquellas circunstancias en que el hombre tiene intervención. La condición histórica es la condición que el hombre impone al hombre (a los otros o a uno mismo). Es posible advertir, por lo anterior, que la condición metafísica se refiere principalmente al hombre considerado como ser social. Es importante también tener en cuenta el hecho de que la condición humana es siempre doble; es decir, la condición histórica, que es la condición impuesta al hombre independientemente de toda circunstancia temporal o histórica. La condición histórica se sobrepone a la condición metafísica. Estudiar los modos y formas de esta sobreposición es uno de los propósitos de nuestro trabajo. Pero además, puede decirse que esta distinción entre una condición metafísica y una condición histórica equivale, a grandes rasgos, a una distinción entre un plano absoluto y un plano relativo de la condición humana. Lo metafísico corresponde a lo absoluto; lo histórico corresponde a lo relativo.

[121] J. Grenier, *op. cit.*, p. 185.

El pensamiento de Camus, en suma, presenta dos dimensiones: una dimensión metafísica, desde la que se considera al hombre en su condición metafísica o absoluta; y una dimensión histórica, desde la que se considera al hombre en su condición histórica o relativa. [122]

/39/ La tesis de que la muerte es el factor determinante de la condición humana se sostiene, desde luego, aun habiendo establecido la anterior distinción. La muerte es tanto el factor determinante de la condición metafísica del hombre como el factor determinante de la condición histórica, así como de su superposición. En este sentido puede afirmarse que la muerte unifica la condición humana. No otra cosa quiere decir Camus, implícitamente, cuando declara: "*La peste* tiene un sentido social y un sentido metafísico. Es exactamente lo mismo. Esta ambigüedad es también la de *El extranjero*." [123] La unificación de la condición humana, así entendida, no indica más que la preeminencia de la condición metafísica sobre la condición histórica. La muerte es ante todo un hecho metafísico, necesario, absoluto, fatal, y sólo secundariamente, o si se quiere, impropiamente, un hecho histórico, contingente, relativo, evitable.

La distinción entre una condición metafísica y una condición histórica no es la única que aparece en el pensamiento de Camus. Siendo la muerte el factor determinante de la condición humana, la concepción que se tenga de esta condición puede ser diferente dependiendo de la manera como la muerte sea comprendida o asumida. La tercera premisa de nuestra interpretación consiste en reconocer que la obra de Camus presenta dos maneras distintas de comprender o de asumir la muerte: la primera como un hecho irracional, la segunda como un hecho racional. Por lo pronto, entendemos por "hecho racional" aquel que puede ser inscrito en un orden o en una concepción racional (o pretendidamente racional) del mundo; y por "hecho irracional" aquel para el cual no puede hallarse una explicación satisfactoria dentro de ningún orden o concepción. Esta última distinción se suma a la distinción entre condición metafísica y condición histórica, de tal manera que la condición humana puede ser estudiada en el pensamiento de Camus (más precisamente, *en su obra,* como veremos) bajo cuatro rubros diferentes: 1) condición metafísica irracional; 2) condición metafísica racional; 3) condición histórica irracional; y 4) condición histórica racional. [124]

/40/ Debemos aclara que las dos distinciones que nuestra interpretación establece (la primera entre una condición metafísica y una condición histórica, y la segunda entre dos maneras

---

[122] Es importante aclarar lo siguiente: La distinción entre una *dimensión metafísica* y una *dimensión histórica* es una distinción *del* pensamiento de Camus. La distinción entre *condición metafísica* y *condición histórica* es una distinción *de la* condición del hombre. Es el pensamiento de Camus el que tiene dos *dimensiones;* es la condición humana la que se divide, según nuestra interpretación del pensamiento de Camus, en dos *condiciones.*

[123] Ct II, OC II, p. 1147.

[124] Las dos distinciones que hasta aquí hemos establecido —y por tanto esta cuádruple manera de abordar el estudio del pensamiento de Camus— nos fueron inicialmente sugeridas por la valiosa obra de Donald Lazere, *The unique creation of Albert Camus* (véase específicamente el capítulo 2, "Metaphysical and Social Courtrooms", pp. 28-51), de la cual nos reconocemos deudores.

de asumir la muerte y, por consiguiente, entre dos maneras de concebir la condición humana, una irracional y otra racional) tienen sentidos categorialmente diferentes. En efecto, la distinción entre una condición metafísica y una condición histórica es una distinción que podemos llamar *real* (u objetiva), esto es, se da en la cosa misma y es independiente del hombre de cuya condición se trata. Por su parte, la distinción entre una concepción irracional y una concepción racional de la condición humana es una distinción *conceptual* (o subjetiva), esto es, no se da en la cosa misma sino que depende del sujeto (del hombre de cuya condición se trata, o bien de quien intenta estudiar y definir dicha condición). Ahora bien, en el pensamiento de Camus concurren ambas distinciones y, por tanto, las cuatro maneras diferentes de considerar la condición humana que hemos enumerado. Camus, de hecho, asume la condición humana de modos diferentes en diferentes lugares de su obra, modos que, en definitiva, se reducen a aquellos cuatro. Será cuestión entonces de distinguir también en el curso de nuestro trabajo entre esos cuatro modos diferentes. Por supuesto, es indispensable exigirle a Camus una sola postura en lo que se refiere al menos a la manera de concebir la condición humana, sea como irracional, sea como racional. Esta exigencia no será olvidada en nuestro trabajo. Distinguir entre la obra de Camus y su propio pensamiento será a este respecto necesario.

/41/ Por último, como cuarta premisa de nuestra interpretación, afirmamos que el pensamiento de Camus sólo puede comprenderse (o quizá debemos decir tan sólo que puede comprenderse mejor) si se distinguen en él dos aspectos o dos campos diferentes. El primer campo lo constituye el estudio de la condición humana propiamente dicha —la postulación de sus elementos y factores, las relaciones entre éstos, etcétera. El segundo campo comprende el estudio (o la descripción) de la actuación del hombre dentro y en razón de esa condición. Esta actuación del hombre es entendida en Camus siempre como una reacción ante su condición. Tal reacción es en todos los casos una *rebelión*. Es por esto que, en nuestro trabajo, nos referiremos en cada caso, primero, a la condición del hombre y, después, a la rebelión correspondiente a esa condición. En el curso del trabajo, sin embargo, esperamos afinar algo más estos conceptos. En particular, señalaremos que lo que hemos llamado hasta aquí "condición humana" puede denominarse también "circunstancia del hombre", y que dicha circunstancia o condición, el entorno del hombre, debe distinguirse de lo que llamaremos la "condición integral del hombre", la cual comprenderá, a la vez, aquella condición o circunstancia y la rebelión del hombre inmerso en ella.

Podemos delinear ahora el plan de nuestro trabajo. Éste se divide en dos partes principales. En la primera parte estudiamos la condición metafísica irracional y la condición metafísica racional, agrupadas ambas bajo la denominación de dimensión metafísica. En el capítulo primero de esta parte, dedicado a la condición metafísica irracional, estudiamos, en una primera sección, la condición propiamente dicha, y en una segunda sección, la rebelión correspondiente. En el

capítulo segundo estudiamos la condición metafísica racional, en sus dos secciones, la primera relativa a la condición y la segunda a la rebelión. La segunda parte agrupa bajo el título de dimensión histórica irracional (capítulo tercero, con sus dos secciones correspondientes) y la condición histórica racional (capítulo cuarto, también dividido en sus dos secciones). Dentro de cada sección dividimos el estudio en varios apartados. Los números asignados a cada apartado se componen de tres cifras, que corresponden, la primera al número del capítulo, la segunda al número de la sección, y la tercera al propio apartado.

/43/ PRIMERA PARTE

DIMENSIÓN METAFÍSICA

> La inquietud nace del corazón de los vivos. Pero la calma volverá a cubrir este corazón vivo: he aquí toda mi clarividencia.
>
> Albert Camus, *Bodas*

/45/ CAPÍTULO 1

CONDICIÓN METAFÍSICA IRRACIONAL

1.1. LA CONDICIÓN ABSURDA

1.1.1. *La ausencia de Dios*

Para delimitar y definir la condición metafísica del hombre, el problema de Dios tiene en el pensamiento de Camus una importancia decisiva. Llamamos 'problema de Dios', principalmente, a la cuestión acerca de su existencia, pero también a las diversas cuestiones relativas al puesto que ocupa y el papel que desempeña en el universo, y a la función que cumple la idea que el hombre tiene de él. La decisión que se adopte en cuanto al problema de Dios determinará, en cierto sentido que será precisado, la idea que se tenga sobre la condición metafísica del hombre. Sin embargo, pocos temas están tratados en la obra de Camus con mayor ambigüedad. Y es precisamente a causa de esta ambigüedad que pueden distinguirse dos maneras diferentes de asumir la muerte, la una como algo irracional y la otra como algo racional. A grandes rasgos, puede decirse que la negación de la existencia de Dios conduce a asumir la muerte como irracional, y que la afirmación de su existencia, por el contrario, conduce a asumirla como racional. En el primer caso se sostendrá una concepción de la condición metafísica del hombre dominada por cierta irracionalidad, mientras que en el segundo esa concepción estará dominada por cierta racionalidad. Esto, sin embargo, debe ser precisado.

Estudiamos, pues, la posición de Camus frente al problema de Dios como el primero de los elementos de su concepción de la condición metafísica del hombre. Se trata, por el momento, de describir la condición metafísica del hombre en tanto determinada por la muerte asumida como algo irracional. Según lo dicho, la negación de la existencia de Dios es, en general, la premisa que lleva a asumir la muerte de esa manera. No obstante, y ésta será ya una primera precisión, debemos esclarecer qué tipo de negación es la que Camus sostiene en este caso. Pues, en efecto, en ningún lugar de su obra encontramos ninguna aseveración que niegue de manera /46/ categórica la existencia de Dios, y sí encontramos, en cambio, en varios lugares, cierta reticencia a formularla. En *El mito de Sísifo*, por ejemplo, después de declarar: "El absurdo, que es el estado metafísico del hombre consciente, no conduce a Dios", aclara en una nota a pie de página: "Yo no he dicho 'excluye a Dios', lo que sería también afirmar." [1] ¿Cuál es entonces el sentido del ateísmo de Camus?

[1] MS, OC II, p. 152.

Según Octavio Fullat, "Dios no es *nada* para Camus. No ha hecho esfuerzo alguno para ahogarlo; simplemente, se lo ha hallado muerto". [2] Este tipo de afirmaciones parece encontrar apoyo en algunos pasajes de las obras de Camus, y especialmente, en la actitud de los protagonistas de sus obras de ficción. Como observa Lazere, "ni Camus ni ninguno de sus héroes de ficción cree en Dios..." [3] En efecto, la existencia de Dios es para estos últimos un "asunto archivado". [4] Patrice Meursault, protagonista de *La muerte feliz*, no se preocupa en ningún momento de Dios. Meursault, en *El extranjero*, expresa claramente que no cree en Dios, que le parece una cuestión sin importancia y que no quiere perder su tiempo con él. [5] Ninguno de los personajes de *La peste*, con excepción del padre Paneloux, cree en Dios, y algunos de ellos lo hacen explícito. Por otra parte, aunque a la creencia personal de Camus no puede atribuírsele, en rigor, carácter filosófico, él mismo expresó en varias ocasiones que no creía en Dios. [6] En *El mito de Sísifo*, por último, todos los llamados "héroes absurdos" niegan, de una manera u otra, a Dios, y esta obra ha podido ser considerada un "perfecto manual de ateísmo". [7] Jean Grenier afirma también de Camus que "es imposible negar que fuera un incrédulo decidido" [8] y Camus se refiere al ateísmo que predomina en este siglo como una "incredulidad apasionada". [9] Lo anterior explica que muchos críticos hayan calificado al pensamiento de Camus de ateo, sin matices.

/47/ Ahora bien, es muy claro que Camus se abstiene de pronunciarse acerca de la existencia de Dios, por lo menos dentro de contextos propiamente filosóficos. En *El mito de Sísifo*, que es la obra que con más amplitud define la condición metafísica del hombre, la existencia de Dios no está negada de una manera directa. Los "héroes absurdos", es cierto, prescinden de Dios, lo excluyen de su vida, pero ello no significa que hayan decidido la cuestión de su existencia. Don Juan, uno de ellos, se juega su vida "contra el mismo cielo", [10] lo cual parece querer decir "incluso si Dios existiera". El comediante toma "contra Dios el partido de su pasión profunda". [11] Para el conquistador se trata de elegir entre "Dios o el tiempo, esta cruz o esta espada". [12]

En *El malentendido*, que en principio debía titularse "Budejovice (o Dios no contesta)", se enfatiza, más que la inexistencia, el silencio de Dios. Jan tiene "miedo de la eterna soledad, temor

---

[2] O. Fullat, *op. cit.*,p. 47.
[3] D. Lazere, *op. cit., p. 29*.
[4] M. Mélançon, *op. cit.*, p. 43.
[5] *Cf.* E, OC I, pp. 138, 175 y 178.
[6] *Cf.*, por ejemplo, "Extraits d'Interviews", P1 I, p. 1881: "No creo en Dios, es cierto."
[7] J. Grenier, "Une oeuvre, un homme", en *Les critiques*, p. 40.
[8] J. Grenier, "Préface" a P1 I, p. xi.
[9] "Portrait d'un élu", P1 II, p. 1602.
[10] MS, OC II, p. 175.
[11] MS, OC II, p. 184.
[12] MS, OC II, p. 186.

de que no haya respuesta"; [13] María al final, se encomienda a Dios e implora su piedad, pero un personaje anciano, que durante toda la obra ha permanecido mudo y que simboliza, según Camus mismo, a Dios, responde únicamente: "¡No!" [14] El silencio de Dios, como dice Paul Viallaneix, no comprueba la inexistencia de Dios. [15] Así, el ateísmo de Camus, a diferencia del de Sartre, por ejemplo, no tiene el sentido de una negación categórica de la existencia de Dios. Camus no intenta nunca demostrar que Dios no existe, no proporciona argumentos ni refuta los que ofrece la historia de la filosofía. Ateísmo, en su caso, y si la palabra es aplicable a ello, significa la comprobación de la ausencia de Dios. Sin saber si Dios existe o no, sin pronunciarnos al respecto, podemos comprobar su ausencia de este mundo, la cual, para Camus, tiene toda la fuerza de una evidencia. La ausencia de Dios "constituye, en Albert Camus, un axioma", [16] y es justamente esta ausencia lo que en realidad encontramos en sus obras de ficción. Ningún sentido, ninguna experiencia, /48/ nos dicen nada acerca de Dios; según Camus, es por no poder "imaginar" a Dios por lo que tenemos que declarar su ausencia, entendiendo "imaginación", según veremos, como captación de la realidad. Dios es un ser inimaginable, esto es, no se manifiesta en la realidad sensible. [17] La ausencia de Dios significa que el hombre no tiene constancia de su existencia.

Podemos decir ahora que la indecisión acerca de la existencia de Dios, le da un peso especial a la comprobación de su ausencia. En efecto, ante la ausencia de Dios, su existencia se convierte en una cuestión de elección, de apuesta. Camus ha elegido, ha hecho "...una apuesta libertina que es la réplica de la apuesta pascaliana" [18] y que consiste en actuar y vivir independientemente de Dios, como si Dios no existiera. Lo que debe ser puesto en claro es que esta apuesta —apostar a que Dios no existe, sin decir si existe o no— es la única consecuente con la ausencia de Dios y que es inevitable si se toma en cuenta el método adoptado por Camus. [19] Ni la razón ni los sentidos nos hablan de Dios, y por ello, aunque tampoco nos digan que no existe, podemos comprobar su ausencia, primero, y después, decidir vivir al margen de su posible existencia. "La incredulidad de Camus... tiene su origen en el poder de desmistificación de la razón humana. La razón, para él, no puede servir de ayuda para conocer la verdad de la Revelación..." [20] Si Camus ha decidido siempre guiarse por aquello de lo cual no pueda dudar, la apuesta por una vida y un mundo al margen de Dios es congruente con la comprobación de su

[13] M, OC I, p. 878.
[14] M, OC I, p. 916.
[15] *Cf.* P. Viallaneix, "L' 'incroyance passionnée' d' Albert Camus", *Les critiques*, pp. 120-121.
[16] Ginestier, *Pour connaitre la pensée de Camus*, Bordas, París-Montreal, 1964, p. 23.
[17] *Cf.* J. Grenier, "Préface" a P1 I, p. xii.
[18] HR, OC II, p. 618.
[19] *Cf.* arriba, Introducción, pp. 17 y 18.
[20] Fritz Paepcke, "Le sens de L'ethéisme chez Albert Camus", *Camus devant*, pp. 97 y s.

ausencia. “Camus es ateo por *apuesta*, por una decisión hecha desde siempre.” [21] Su postura, como se ve, no es precisamente atea, sino agnóstica.

Pero, ¿cuál es la naturaleza de ese Dios de cuya ausencia se trata? Es claro, en vista del tratamiento que *El mito de Sísifo* da al problema de Dios, que el Dios ausente no es más que un principio absoluto que daría orden, sentido y unidad al mundo. “Hay Dios o el tiempo, esta cruz o esta espada. Este mundo tiene un sentido más alto que sobrepasa sus agitaciones o nada es verdad más que /49/ estas agitaciones.” [22] No se trata por el momento de un Dios personal, ni del Dios del *Antiguo testamento* ni del Dios cristiano paternal y bondadoso, de los cuales Camus se ocupará más tarde al abordar el tema de la rebelión. Lo que importa ahora es dejar establecido que Dios, considerado como último principio dador de sentido, está por lo menos ausente de este mundo, lo cual, en última instancia, significa que el hombre es incapaz de conocerlo. La ausencia de Dios es el primero de los elementos de la condición metafísica del hombre.

1.1.2. *La falta de sentido del mundo*

Puesto que Dios es concebido como principio absoluto, que daría sentido a todo lo existente, admitir a Dios es admitir también que la existencia tiene un sentido absoluto. De la ausencia de Dios, por tanto, se desprende lógicamente la ausencia de un sentido absoluto de la existencia. La identificación de Dios con un principio absoluto es muy clara en la obra de Camus; incluso en sus obras de ficción podemos hallar indicaciones de ella. En *La peste*, por ejemplo, el doctor Rieux, a la pregunta: “¿ Cree usted en Dios, doctor?”, responde: “No, pero ¿qué quiere decir eso? Estoy en la oscuridad y trato de ver claro”, [23] respuesta en la cual la “oscuridad” significa, en vista de la peculiar terminología camusiana, cierta carencia de sentido. Pero nuevamente, no se trata aquí negar la existencia de un principio tal, sino solamente de comprobar que, aun en el caso de que existiera, no es en realidad accesible al hombre. “Yo no sé si este mundo tiene un sentido que le sobrepasa. Pero sé que no conozco este sentido y que de momento me es imposible conocerlo.” [24]

La cuestión del sentido fue para Camus una preocupación constante. Si le creemos, fue ella la que lo impulsó a escribir: “... si me pareciese que el mundo tiene un sentido, yo no escribiría”. [25] Pero ¿qué significaba para él preguntar por el sentido del mundo? Hay que hacer notar, en primer lugar, que la cuestión del sentido es, como la de Dios, ambigua. Camus se refiere a veces a un sentido/50/ trascendente, absoluto, y otras veces a un sentido inmanente, relativo. El sentido

---

[21] O. Fullat, *op. cit.*, p. 69.
[22] MS, OC II, p. 186.
[23] P, OC I, p. 301.
[24] MS, OC II, p. 160.
[25] Ct II, OC II, p. 1150.

trascendente del mundo es justamente el que estaría dado por Dios y cuya ausencia es el segundo de los elementos de la condición metafísica del hombre. El sentido inmanente es aquel que el hombre daría al mundo y del cual no nos ocuparemos por el momento. Esta distinción es, como veremos, central en el pensamiento de Camus. Una segunda ambigüedad se refiere al significado de la palabra "mundo", la cual denota a veces la realidad en su totalidad, incluida la existencia humana, y a veces esa misma realidad pero excluyendo al hombre. Ahora bien, la significación que pueda tener la cuestión del "sentido del mundo" sólo puede ser aclarada al estudiar la noción de razón humana. Pues, en efecto, Camus reconoce en la razón humana la única instancia válida para decidir acerca de la cuestión del sentido.

Aunque Camus no define nunca explícitamente lo que entiende por razón, es posible concluir que ella significa para él, simplemente, capacidad para comprender: "Lo que yo no comprendo, no tiene razón." [26] Y comprender, a su vez, como lo ha visto claro Ramón Xirau, no es otra cosa en Camus que unificar. "Platón, Aristóteles, Camus pensaron que conocer es unificar." [27] En palabras de Camus, unificar es "hacer familiar la apariencia bajo el rostro de un gran principio". [28] Este gran principio no puede ser otro que el principio de razón suficiente, el cual constituiría la explicación última de por qué las cosas son y por qué son como son y no de otra manera. Es claro que este principio mostraría el verdadero fundamento, no sólo del conocimiento, sino de la existencia misma de las cosas, es decir, del "mundo". Unificar, por lo tanto, sería reducir todas las cosas, el mundo, a su fundamento. En lugar de fundamento, Camus prefiere la palabra "unidad". Así,

> cualesquiera que sean los juegos de palabras y las acrobacias de la lógica, comprender es ante todo unificar. El deseo profundo del espíritu, incluso en sus más evolucionados movimientos, alcanza al sentimiento inconsciente del hombre ante su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad... Esta nostalgia de /51/ unidad, este apetito de absoluto, ilustra el movimiento esencial del drama humano. [29]

La cuestión del sentido del mundo es así, en conclusión, la cuestión del fundamento. Se entiende por ello que el sentido no pueda ser, al menos originalmente, más que un sentido trascendente. Fundamento implica, necesariamente, trascendencia.

Mélançon afirma que la palabra "sentido" en Camus equivale unas veces a "significación", es decir, relación con un orden lógico en el cual el mundo cobraría inteligibilidad, y otras veces a "orientación", es decir, finalidad, relación con una meta o destino hacia el cual el mundo tendería.

---

[26] MS, OC II, p. 143.
[27] R. Xirau, *Comentario*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1960, p. 31.
[28] MS, OC II, p. 154.
[29] MS, OC II, pp. 135-136.

[30] Y añade que, en general, el primer "sentido" está en función del segundo. En efecto, la marcha hacia un fin implica ya un orden en la marcha, el cual estaría dado por el fin mismo. Es fácil ver que estas dos acepciones de "sentido" pueden reducirse, sin menoscabo, a la que nosotros hemos dado y que entiende "sentido" como fundamento. Un fundamento, como tal, debe dar razón plena y cabal de aquello de lo cual es fundamento, y por ello tanto de su finalidad como de su inserción en un orden.

Ahora bien, a pesar de que el "sentido trascendente del mundo", como ha quedado definido, sólo puede o podría ser uno —unidad, fundamento—, su ausencia, como Camus descubre, se manifiesta en distintos niveles de la experiencia. En un nivel ontológico, "el mundo mismo, cuya significación única no comprendo, no es sino una inmensa irracionalidad". [31] En el nivel de la existencia humana, hallamos "el carácter irrisorio de esa costumbre (de vivir), la ausencia de toda razón profunda de vivir, el carácter insensato de esta agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento", [32] pues, como declara Calígula, "incluso el dolor está despojado de sentido". [33] En el nivel ético, "yo no puedo comprender lo que puede ser una libertad que me sería dada por un ser superior". [34] En el nivel epistemológico, el pensamiento no puede encontrar "en el espejismo cambiante de los fenómenos, relaciones eternas que los pudiesen /52/ resumir y resumirse a sí mismas en un principio único". [35] En el nivel psicológico, encontramos "este singular estado de alma en que el vacío se hace elocuente, en que se rompe la cadena de los gestos cotidianos, en que el corazón busca en vano el eslabón que la une". [36]

Según lo que hemos visto, hay una liga entre la razón humana y el deseo de unidad o de fundamento. La razón no puede prescindir de este deseo, el cual le es inherente. Sin embargo, debido a la ausencia de sentido, "la unidad que estoy buscando en mi mente no existe". [37] Ello no implica la negación absoluta de la razón; por el contrario, "nuestro deseo de comprender, nuestra nostalgia de absoluto no se explican sino en la medida en que podemos comprender y explicar muchas cosas..." La razón "tiene su orden dentro del cual es eficaz. Es precisamente el de la experiencia humana". [38] Lo que la ausencia de unidad niega es solamente la racionalidad absoluta de lo real, la reductibilidad total de este mundo a un principio racional y razonable. [39] El deseo, la nostalgia, no obstante, permanecen siempre; en las obras de Camus, vuelven una y otra vez. Desde sus escritos de juventud ("Uno debe ir adelante. Uno debe obstinadamente disipar la

---

[30] *Cf.* Mélançon, *op. cit.*, p. 57.
[31] MS, OC II, p. 143.
[32] MS, OC II, p. 127.
[33] Cg, OC I, p. 825.
[34] MS, OC II, p. 164.
[35] MS, OC II, p. 136.
[36] MS, OC II, p. 132.
[37] Ch II, p. 166.
[38] MS, OC II, p. 149.
[39] MS, OC II, p. 160.

insistente dualidad") [40] hasta *El hombre rebelde* ("En toda rebelión se descubre la exigencia metafísica de unidad"), [41] la nostalgia de unidad, que Camus no vacila en llamar "pasión" o "sed", se halla expresada en distintos contextos y con distintos matices, pero siempre con la misma energía. El lugar que ocupa en el pensamiento de Camus puede entreverse en esta afirmación: "La nostalgia es la marca de lo humano." [42] Lo que ahora nos interesa señalar es que precisamente a causa de esta nostalgia de unidad el mundo puede ser considerado irracional. La irracionalidad del mundo no es más que la ausencia del principio (unidad fundamental) que lo explicaría a la razón. "El mundo no es más que una inmensa irracionalidad." La aspiración de una explicación del mundo a nivel de la razón humana encuentra por todos lados "la resistencia brutal de una realidad que aparece sencilla/53/mente irracional". [43] Frente a la razón, "un pueblo de irracionales se ha levantado", [44] y Camus puede entonces afirmar: "Este mundo no es razonable en sí mismo..." [45]

Contrariamente a lo que podría parecer, Camus no se entrega a una filosofía irracionalista. Si bien la comprobación de la ausencia de un principio absoluto de explicación, de unidad y fundamento lo llevan a aceptar la irracionalidad del mundo, mantiene siempre vigente la nostalgia de unidad de la razón. Están siempre ahí, por un lado, la irracionalidad del mundo, y por otro, la razón, válida en su campo relativo, y su nostalgia de unidad. Guiarse solamente por una de estas certezas conduce, ya al irracionalismo, ya al racionalismo. "En el plano histórico esta constancia de dos actitudes (racionalismo e irracionalismo) ilustra la pasión esencial del hombre, desgarrado entre su llamada hacia la unidad y la visión clara que puede tener de los muros que lo encierran." [46]

La conjunción de la necesidad metafísica de unidad, que se expresa en la nostalgia, y la permanente resistencia del mundo a dejarse reducir a la unidad, tiene como consecuencia justamente el desgarramiento del hombre. El hombre está "en la oscuridad" y al mismo tiempo trata de "ver claro". La condición del hombre es "oposición, desgarramiento y divorcio"; [47] en otros lugares Camus habla de "fractura", "enfrentamiento", "espina en la carne". Todo ello se resume para Camus en una imagen que le es particularmente querida: la de exilio. Símbolos, metáforas y descripciones del exilio, cruzan de un lado a otro sus obras. El exilio es el tema de *El malentendido*, donde se presenta como la verdad, el orden: "Estamos todos dentro del orden. Tiene que comprender que... no hay patria... Pues no se puede llamar patria a esta tierra espesa,

---

[40] EJ, Ch II pp. 223-224.
[41] HR, OC II, p. 822.
[42] MS, OC II, p. 225.
[43] O. F. Bollnow, *op. cit., Camus devant*, p. 46.
[44] MS, OC II, p. 138.
[45] *Ibid.*
[46] MS, OC II, pp. 139 y s.
[47] MS, OC II, p. 149.

privada de luz, donde uno está alimentando animales ciegos." [48] Es también el tema de *La peste,* de *El exilio y el reino* y, parcialmente, de *El verano.* [49] El hombre, en un mundo que no satisface las exigencias de su naturaleza racional, es un exiliado: "... en un universo privado repentinamente de ilusiones y de luces, el hombre se siente /54/ un extranjero. Este destierro no tiene recurso, puesto que está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida". [50] Camus pensó incluso definir alguna vez una "filosofía del exilio":

> Puesto que la palabra "existencia" encierra algo que es nuestra nostalgia, pero puesto que al mismo tiempo no puede evitar el extenderse a la afirmación de una realidad superior, nosotros no la conservaremos más que bajo una forma convertida —llamaremos filosofía inexistencial, lo cual no lleva consigo una negación, a la que pretende únicamente dar cuenta del "estado del hombre privado de..." La filosofía inexistencial será la filosofía del exilio. [51]

Sin esa "realidad superior" —que hay que identificar sin duda con la unidad fundamental y trascendente a que nos hemos referido, y también, finalmente, con Dios— los hombres son "extraños ciudadanos del mundo, exiliados en su propia patria". [52] La idea de que el exilio tiene lugar en la propia patria es fundamental para comprender la concepción de Camus de la condición metafísica del hombre. En primer lugar, destaca, una vez más, la insatisfacción que el mundo hace nacer en el hombre. Pero, sobre todo, afirma al mismo mundo como la única patria del hombre.

El mundo, esta realidad irracional, resulta afirmado precisamente en el mismo momento en que es negada toda trascendencia. Camus ha decidido permanecer en la inmanencia. Esta decisión tiene el mismo sentido que la elección de que hablamos cuando tratamos la ausencia de Dios; pero hay que entender que no es una decisión hecha *a posteriori,* sino que, como resultado inmediato del método de Camus, se encuentra ya en la raíz misma de su pensamiento. "Suprimido el sentido de la vida, queda todavía la vida." [53] Así, por una transmutación a la que se puede estar tentado de calificar de paradójica, el lugar del exilio se convierte en reino. "Dejad, pues, a los que quieren volver las espaldas al mundo... En esta hora, todo mi reino es de este mundo." [54] La decisión de permanecer /55/ en la inmanencia, la que podemos llamar incluso exaltación de la inmanencia, adquiere en Camus, una vez comprobada la ausencia de Dios,

---

[48] M, OC I, p. 914.
[49] *Cf.* Mélançon, *op. cit*., p. 70.
[50] MS, OC II, p. 127.
[51] Ct II, OC II, p. 1189.
[52] HR, OC II, p. 827.
[53] HR, OC II, p. 637.
[54] RD, OC II, p. 81.

carácter y tonos cercanos a la exaltación religiosa: "¡La tierra! En este gran templo abandonado por los dioses, todos mis ídolos tienen pies de barro." [55]

Aunque la cuestión del sentido inmanente del mundo no es tema de esta sección, sino de la siguiente, es pertinente sin embargo adelantar la idea de que el único sentido que se puede encontrar en el mundo es un sentido relativo, que no se aparta de la inmanencia ni de la comprobación de la ausencia de un sentido absoluto. Y este sentido relativo, por ser el único, cobra en Camus, como veremos, valor de absoluto. Así podemos entender afirmaciones como las siguientes: "el espíritu encuentra su razón en el cuerpo" [56] y "estos bienes ridículos y esenciales, estas verdades relativas, son las únicas que me conmueven. No tengo alma bastante para comprender las otras, las 'ideales'. No que sea necesario hacerse el animal, pero no encuentro sentido a la felicidad de los ángeles". [57] El valor de absoluto que cobra este sentido relativo e inmanente está particularmente señalado en una pequeña fábula que Camus tituló *El Fausto al revés:*

> El hombre joven pide al diablo los bienes de este mundo. El diablo... le dice con dulzura: "Pero los bienes de este mundo, tú los tienes. Es a Dios a quien hay que pedir lo que te falta —si crees que te falta algo. Tú harás trato con Dios, y por los bienes de otro mundo le venderás tu cuerpo."
> Tras un silencio, el diablo... añade: "Y será tu castigo eterno." [58]

Hallamos en Camus, en conclusión, una concepción metafísica radicalmente monista. Lo único real, para él, es el mundo. [59] Este mundo, que envuelve la totalidad de la realidad, es un mundo irracional cuya ausencia de sentido se hace presente al hombre en su nostalgia. Pero sería un error, en opinión de Camus, concluir de la nostalgia humana, que es a fin de cuentas "necesidad de absoluto", la existencia efectiva de un principio que la satisfaría: "Me rehúso /56/ solamente a creer que en el orden metafísico la necesidad de un principio requiera la existencia de ese principio." [60] Finalmente, junto a la ausencia de Dios y de sentido y el exilio del hombre, encontramos en Camus lo que Doubrovsky llama "un bergsonismo sin teleología. Si la vida no tiene ya dirección ascendente y reconfortante, conserva un impulso; si ha perdido su finalidad, guarda, por así decir, toda su vitalidad". [61] El mundo se anuncia, desde ahora, como exilio y reino

---

[55] B, OC II, pp. 118-119.
[56] B, OC II, p. 117.
[57] B, OC II, p. 106.
[58] Ct. I, OC II, pp. 1030-1031.
[59] *Cf.* Fullat, *op. cit.*, p. 231 y s.
[60] "Lettre à Pierre Bonnel", P1 II, pp. 1423-1424.
[61] S. Doubrovsky, "La morale... ", *Les critiques,* p. 158.

a la vez; éste es el sentido profundo de estas palabras de Meursault a punto de morir, según un primer esbozo de final para *El extranjero*: "He perdido el paraíso del sufrimiento." [62]

1.1.3. *La mortalidad*

Hasta aquí hemos estudiado dos de los factores que, según la concepción de Camus, componen la condición metafísica del hombre: la ausencia de Dios y la falta de sentido del mundo. Ambos están íntimamente relacionados, pues siendo Dios únicamente un principio que proporcionaría al mundo unidad y sentido, postular su ausencia implica necesariamente postular la falta de sentido en el mundo. Lo anterior no puede sostenerse si no entra en juego un tercer factor, a nuestro entender el determinante, de aquella condición: la mortalidad. Esto es lo que ahora trataremos.

Tanto en lo que concierne al problema de Dios como en lo que concierne a la falta de sentido del mundo, descubrimos en el pensamiento de Camus cierta ambigüedad. Por lo que toca a la mortalidad, no hay en él ninguna ambigüedad. La idea de Camus sobre la muerte no varía nunca ni toma matices diferentes dependiendo de los contextos en que se expresa. Podría pensarse que la distinción que hemos hecho entre dos maneras diferentes de asumir la muerte representa una ambigüedad a este respecto. Pero en realidad esa distinción no se encuentra en la idea de Camus acerca del hecho de la muerte y la mortalidad como tales, sino en su idea acerca de las posibles maneras de asumirlo. Es esencial comprender que, para Camus, la manera de asumir la muerte no modifica en nada a la muerte misma ni a la mortalidad. Lo que se modifica por ello es, en general, la concepción de la condición del hombre. En efecto, si se asume la muerte y en general la mortalidad como algo irracional/57/, entonces se sostendrá una concepción de la condición metafísica del hombre señalada por su irracionalidad; y si por el contrario se asume la muerte como algo racional, entonces se sostendrá una concepción de la condición humana señalada por su racionalidad.

Por otra parte, hemos dicho que, en general, de la posición que se adopta en cuanto al problema de Dios depende la manera de asumir la muerte, y dijimos también que esto debía ser precisado. Precisamos ahora que de la posición que se adopta en cuanto al problema de Dios no depende en modo alguno la idea que Camus tiene de la muerte. Por el contrario, esta idea determina en gran medida, como trataremos de demostrar, la posición que Camus adopta en relación con el problema de Dios. La ausencia de Dios (y por tanto su concepción acerca de la falta de sentido del mundo) es una consecuencia de su idea de la muerte. Pero no es una consecuencia necesaria: a pesar de su idea de la muerte a Camus se le presentará todavía, como posibilidad, la existencia de Dios. Y esto es precisamente lo que abre la posibilidad de dos

[62] Ct I, OC II, pp. 1033-1034.

concepciones de la condición metafísica del hombre, en las cuales la muerte se asume de dos maneras diferentes. Pero hay que observar que la idea de Camus acerca de la muerte sigue siendo la misma en ambas concepciones. Lo que modifican las diferentes asunciones de la muerte (como algo racional o como algo irracional) es solamente la inserción de la muerte en un orden (orden racional o caos irracional), con todas las consecuencias que se derivan de ello.

En este apartado expondremos, en primer lugar, la idea de Camus sobre la muerte, de la cual hemos dicho que no presenta ninguna ambigüedad y que permanece invariable independientemente de la concepción metafísica que se sostenga. En segundo lugar, estudiaremos la asunción de la muerte como algo irracional, es decir, su inserción en la concepción de la condición metafísica del hombre caracterizada por su irracionalidad. [63]

La muerte es para Camus, en primer lugar, una realidad universal, un hecho inherente al mundo. Las afirmaciones en este sentido no dejan dudas. "El orden del mundo está regido por la muerte", dice /58/ el doctor Rieux en *La peste*, [64] y Martha, en *El malentendido*, "este mundo (está hecho) para morir". [65] En *El estado de sitio* se dice que este mundo es el lugar donde se asiste a la "muerte universal", [66] y *El extranjero* reafirma esta idea al decir que "Todos eran privilegiados. También a los otros se les condenaría un día", [67] pues, como en *El mito de Sísifo*, "a fin de cuentas se trata de morir". [68] *El hombre rebelde* vuelve a insistir sobre la universalidad de la muerte; ahí se afirma que "la pena de muerte generalizada define la condición de los hombres", [69] y que "esta condición (está) regida por la pena de muerte generalizada"; [70] más adelante se habla del "mundo de los condenados a muerte". [71]

En segundo lugar, la muerte, la mortalidad, es cierta y evidente. *El mito de Sísifo* lo afirma claramente: "Conozco otra evidencia: ella me dice que el hombre es mortal." [72] Calígula reconoce que la mortalidad es "una verdad muy sencilla y muy clara". [73] En varios lugares se expresa esta idea al identificar a la muerte con la fatalidad por excelencia o al considerarla la única fatalidad. [74] Camus habla de la "parte matemática del acontecimiento" [75] de la muerte. Por otra parte, puede considerarse como una afirmación más, aunque indirecta, de la evidencia de la mortalidad esta

---

[63] En el apartado siguiente veremos que dicha condición no debe calificarse propiamente de irracional, sino más bien de absurda, según la distinción que ahí estudiaremos.
[64] P, OC I, p. 303.
[65] M, OC I, p. 894.
[66] ES, OC I, p. 934.
[67] E, OC I, p. 179.
[68] MS, OC II, p. 133.
[69] HR, OC II, p. 607.
[70] HR, OC II, p. 677.
[71] *Ibid.*
[72] MS, OC II, p. 136.
[73] Cg, OC I, p. 718.
[74] *Cf.*, por ejemplo, HR, OC II, pp. 628 y s., y sobre todo Ct II, OC II, p. 1052: "Existe una fatalidad única, que es la muerte, y fuera de ella ya no hay fatalidad."

declaración: "Secreto de mi universo: imaginar a Dios sin la inmortalidad humana", [76] pues enuncia el hecho de que la mortalidad se mantiene en pie aun en el caso de poder pensar la existencia de Dios.

Lo anterior nos conduce al tercer punto de esta caracterización: la muerte es fin total, absoluto. La muerte es definitiva; no hay inmortalidad, no hay otra vida cualquiera que fuese, "no hay mañana/59/," [77] "nada es vanidad... sino la esperanza en otra vida". [78] En las obras anteriores al ciclo del absurdo, Camus afirmaba ya este pensamiento: "No me agrada creer que la muerte da acceso a otra vida. Para mí es una puerta cerrada." [79] En las obras del ciclo del absurdo, la muerte es "un sueño sin sueños... un largo dormir" [80] y "la paz definitiva". [81] Meursault, en *El extranjero,* no tiene ninguna esperanza y vive con la certeza de que va a morir por completo. [82] En las *Cartas a un amigo alemán,* que puede considerarse una obra de transición entre el ciclo del absurdo y el ciclo de la rebelión, Camus afirma: "Creo poder decir que, para hombres a los que se va a matar, una conversación sobre la vida futura no arregla nada. Es demasiado difícil creer que la fosa común no termine todo." [83] En los *Carnets* se repite la misma idea: La muerte es una "muerte sin esperanza", [84] nuestra condición es una "condición sin porvenir" [85] y "nosotros somos del mundo que no dura". [86] En *Los justos,* una obra del ciclo de la rebelión, Kaliayev dice: "No cuento con la cita con Dios." [87] Por su parte, los críticos comentaristas de la obra de Camus han reconocido plenamente en ella la negación de toda inmortalidad. Jean Grenier, en su prefacio a las obras de Camus, piensa incluso que "la fuerza de esta posición no radica tanto en lo que pueda tener de convincente en sí misma, como en la adhesión natural que encuentra en todos los hombres... Ellos juzgan en el fondo de sí mismos que la muerte es una cosa definitiva..." [88] Una cosa es clara. La

---

[75] MS, OC II, p. 134.
[76] Ct II, OC II, p. 1125.
[77] MS, OC II, p. 165.
[78] MS, OC II, p. 175.
[79] B, OC II, p. 94.
[80] M, OC I, p. 890.
[81] M, OC I, p. 891. La traducción al español de esta obra, publicada por Aguilar, se realizó sin duda sobre el texto de la edición francesa de 1947. En la edición francesa definitiva, de 1958, que es la que ofrece P1 I, Camus omitió esta frase entre otras muchas correcciones y variantes; sin embargo, esta frase está consignada en P1 I, p. 1811, como parte del texto de 1947.
[82] E, OC I, p. 176.
[83] CAA, OC II, pp. 238-239.
[84] Ct II, p. OC II, 1146.
[85] Ct II, OC II, p. 1165.
[86] Ct II, OC II, p. 1166.
[87] J, OC I, p. 1152.
[88] Grenier, "Préface" a P1 I, p. xiii. Puede cotejarse también: P. H. Rhein, *The urge to live,* The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1966, p. 93: "En su búsqueda de un sentido de la vida, la única conclusión positiva a que llegan tanto K. como Meursault es que la vida es finita." Y Mélançon, *op. cit.,* p. 80: "También absurda (la muerte), pues no distingue ni bien ni mal; es la fatalidad por excelencia. Aún más absurda, pues no da acceso a nada. Sobre este punto, Camus será siempre constante: nada de inmortalidad; incluso cuando imagina a Dios, es sin la inmortalidad humana."

muerte termina /60/de una manera definitiva con la vida. La vida es finita. No hay, por otra parte, ninguna sugerencia acerca de la posibilidad de la inmortalidad o de una vida eterna. Cuando a Meursault se le pregunta si no ha pensado nunca en la otra vida, confiesa que sí, "pero eso no tenía más importancia que desear ser rico, nadar más de prisa o tener una boca mejor hecha. Era del mismo orden". [89] Cuando Camus habla de una eternidad, lo hace únicamente para negarla. La eternidad es la nada, [90] o bien, "yo sé únicamente que este cielo durará más que yo. ¿Y a qué llamar eternidad sino a lo que continuará después de mi muerte?" [91] La eternidad, y ésta es la única concepción posible de ella, es la eternidad del mundo. Es interesante destacar el hecho de que tal concepción se debe ella misma a nuestra condición mortal; es decir, se obtiene contraponiendo la finitud del hombre con la "continuidad" del mundo. En conclusión, o la eternidad no es nada (lo eterno es la nada) o sólo es la eternidad del mundo. "La muerte está ahí como única realidad." [92]

La caracterización anterior nos ha revelado a la muerte como universal, como cierta y evidente, y como definitiva. Como universal, en tanto que se extiende a todos los hombres y en general a todo ser vivo. Como cierta y evidente, en tanto que constituye un acontecimiento seguro, fatal inevitable, y también en tanto que esta verdad puede ser vista con evidencia por el hombre. Como definitiva, en tanto que cancela toda posibilidad de vida después de ella, es decir, en tanto que hace de la vida algo finito. Estos tres elementos son los que componen la idea invariable que Camus tiene de la muerte. Ahora bien, esta muerte, así considerada, Camus, coherente con su concepción de la condición metafísica del hombre, la asume como algo irracional. Antes de ocuparnos de esta asunción, debemos aclarar de nuevo que el hecho de que Camus asuma la muerte como irracional no es un obstáculo para que considere que esa misma muerte pueda ser asumida como algo racional e integrada, consecuentemente,/61/ en una concepción de la condición metafísica caracterizada por su racionalidad. Esta posibilidad, que a Camus le es en general ajena, pero que a veces parece sostener él mismo, es precisamente lo que estudiaremos en el segundo capítulo de este trabajo.

Como vimos, la ausencia de Dios imponía en el mundo la irracionalidad; la falta de sentido del mundo era una consecuencia inmediata de la ausencia de un principio absoluto y trascendente. Dijimos que esta relación no podía sostenerse sin la intervención del tercero de los elementos de la condición metafísica del hombre. En efecto, es la muerte la que, en un mundo sin Dios, sin principio dador de sentido, constituye propiamente la irracionalidad. La muerte debe ser considerada y asumida como la irracionalidad máxima en un mundo en el que no hay un

---

[89] E, OC I, p. 178.
[90] *Cf.* ES, OC I, p. 1040.
[91] B, OC II, p. 106.
[92] MS, OC II, p. 165.

principio absoluto que garantice un sentido racional. Así, el mundo puede ser considerado irracional y carente de sentido solamente a causa de la muerte. Esto es lo que trataremos de demostrar ahora.

Un texto de Camus, en *El hombre rebelde,* es singularmente explícito sobre el punto. "El rebelde no pide la vida, sino las razones de la vida. Rechaza la consecuencia que trae la muerte. Si nada dura, nada está justificado; lo que muere está privado de sentido. Luchar contra la muerte equivale a reivindicar el sentido de la vida, a combatir por la regla y por la unidad." [93] A la luz de este texto, resulta evidente que la falta de "regla" y de unidad es consecuencia de la muerte. La justificación a la que se refiere Camus aquí es obviamente una justificación trascendente, exactamente el sentido trascendente de que hablamos en el apartado anterior. Se expresa además en este texto una identificación que puede ser reveladora. Se trata de la identificación entre lo que muere y lo que está privado de sentido. De acuerdo con esto, tener sentido no es otra cosa que durar; estar privado de sentido es no durar, morir. "Con la advertencia, dice Camus, de que no hay más que una manera de durar, que es la de durar eternamente, y que no existe término medio. Nosotros somos del mundo que no dura. Y todo lo que no dura —y nada más que lo que no dura— es nuestro." [94] La historia de Calígula, como nos la cuenta Camus, sirve para ratificar lo dicho. Drusila, hermana de Calígula, a quien éste amaba, /62/ muere. Calígula se ausenta tres días del trono —durante los cuales, nos damos cuenta de ello más tarde, no hace sino rumiar esa muerte o la muerte—, vuelve y pide la luna. "Sencillamente, confiesa, he sentido de golpe necesidad de lo imposible. Las cosas, tal como son, no me satisfacen... Este mundo, tal como está hecho, no es soportable. Así que necesito la luna, la felicidad o la inmortalidad, algo que quizá sea descabellado, pero que no sea de este mundo." [95] Lo que Calígula descubre es la mortalidad. La muerte de Drusila, la muerte, ha desatado su nostalgia. La nostalgia de Calígula es nostalgia de unidad que ahora se presenta como nostalgia de inmortalidad. La inmortalidad, en consecuencia, daría el sentido. Calígula también se ha dado cuenta del exilio, pues la muerte le quita unidad. Las palabras de Martha en *El malentendido,* que citamos al hablar del exilio, pueden ser traducidas de su lenguaje simbólico: "Pues no se puede llamar patria a esta tierra espesa..." donde uno muere. Porque, dice Calígula, "esa muerte (la de Drusila) no es nada...; sólo es la señal de una verdad que convierte a la luna en necesaria", y esa verdad —aquella verdad sencilla y clara— es ésta: "Los hombres mueren y no son felices." [96] ¿Los hombres no son felices porque mueren? Trataremos más adelante el tema de la felicidad. Comprobamos, por ahora, que la verdad de Calígula es "pesada de llevar", [97] y que si esa verdad "no es... lo que (a los hombres)

---

[93] HR, OC II, p. 677.
[94] Ct II, OC II, p. 1166.
[95] Cg, OC I, pp. 717 y s.
[96] Cg, OC I, p. 718.
[97] *Ibid.*

les impide almorzar", "¡entonces es que todo, a mi alrededor", dice Calígula, "es mentira, y yo quiero que se viva en la verdad!... (Los hombres) están privados del conocimiento y les es necesario un maestro que sepa de qué habla". [98]

Simplificando las cosas, podemos decir que la universalidad de la muerte trae consigo la falta de sentido del mundo; su certeza, la nostalgia y su carácter definitivo, la condición del hombre como exiliado. Es también la muerta la que lleva a Camus a decidir en favor de lo inmanente. Pero, mejor dicho, la mortalidad define ella misma la condición del hombre como radicado en lo inmanente. Lo que no dura no trasciende. La muerte cancela la trascendencia, no da acceso a ella.

> /63/ No me agrada creer que la muerte da acceso a otra vida. Para mí es una puerta cerrada. No digo que sea un paso que es preciso dar, sino que es una aventura horrible y sucia. Todo lo que se me propone se esfuerza por descargar al hombre del peso de su propia vida. Y ante el pesado vuelo de los enormes pájaros en el cielo de Djémila, es justamente un cierto peso de vida lo que reclamo y lo que obtengo... es aquí donde encontraría la palabra exacta que diría, entre el horror y el silencio, la certeza consciente de una muerte sin esperanza. [99]

De este modo, la muerte prepara, como lo dice Mounier, "un interminable *sí* a la ida". [100] Como hemos visto, Camus no niega de un modo absoluto la posibilidad de un sentido trascendente del mundo. Ocurre lo mismo, por consiguiente, con la posibilidad de la inmortalidad o de otra vida. Grenier afirma lo siguiente: "que fuera posible otro mundo, otra vida, no estaba excluido para él. ¿Cómo pronunciarse sobre lo *incognoscible?* [101] Pero tal posibilidad, meramente formal o lógica, choca en todo caso con la certeza invencible que poseía para Camus el carácter definitivo de la muerte. De hecho, es esta certeza la que lo obliga a desechar la posibilidad de otra vida en tanto que posibilidad real. "¿Qué es en efecto el hombre absurdo? El que, sin negarlo, no hace nada para lo eterno." [102] No hacer nada para lo eterno significa permanecer en la inmanencia, en esta vida y en este mundo que son datos seguros. "Sí, el hombre es su propio fin. Y es su único fin. Si quiere ser algo, lo es en esta vida." [103] Pero Camus conserva, lo hemos visto, siempre esa sed de unidad, sed de durar, que, junto con la imagen del condenado a muerte, caracteriza su pensamiento. Ambas verdades deben afirmarse siempre unidas: "Lo que me interesa en este momento", dice Meursault en su prisión, "es escapar a la mecánica, saber si lo inevitable puede tener una salida... No sé cuántas veces me he preguntado si había casos de

---

[98] *Ibid.*
[99] B, OC II, p. 94.
[100] E. Mounier, "Albert Camus, La apelación de los humillados", en *La esperanza de los desesperados,* Editorial Tiempo Nuevo, Néstor Leal, Caracas, 1971, p. 94.
[101] J. Grenier, *Albert Camus. Souvenirs,* p. 26.
[102] MS, OC II, p. 172.
[103] MS, OC II, p. 188.

condenados a muerte que hubiesen escapado al mecanismo implacable, desaparecido antes de la ejecución, roto el cordón de agentes”. [104]

/64/ Cabría en este lugar una nueva alusión al método de Camus. Hemos dicho [105] que la decisión de permanecer en la inmanencia, al igual que la apuesta por la inexistencia de Dios, son el resultado inmediato del método de Camus. Ahora bien, si es verdad, como él dice, que los métodos implican metafísicas, hay que buscar en la raíz de su concepción metafísica la raíz de su método. Nosotros hallamos que lo único invariable en la concepción de Camus de la condición metafísica del hombre era su idea de la muerte. Encontramos también (y ello será reafirmado nuevamente en el apartado siguiente) que esta idea de la muerte era la que determinaba los distintos elementos de su concepción acerca de la falta de sentido del mundo (irracionalidad, nostalgia, exilio...). Podemos entonces afirmar, provisionalmente, que la idea de la muerte es en Camus la raíz misma de su concepción metafísica, y, por tanto, la raíz de su método. Pero esta afirmación no recibirá su última confirmación sino en el apartado siguiente.

1.1.4. *La muerte como el factor determinante de la condición absurda*

La condición metafísica del hombre, según la concepción que asume la muerte como irracional, ha quedado hasta ahora caracterizada por tres factores: la ausencia de Dios, la falta de sentido del mundo y la mortalidad. En este apartado trataremos de precisar las relaciones entre estos tres factores y alcanzar una definición final de esa condición. Frente a la ausencia de Dios y la irracionalidad del mundo, se manifiesta la nostalgia de unidad y de racionalidad como una exigencia propiamente humana. Frente a la mortalidad, se manifestaba, también como una exigencia propiamente humana, el afán de inmortalidad. Si se considera que una condición es solamente el entorno de una cosa, el conjunto de circunstancias en medio de las cuales una cosa se encuentra, entonces, propiamente hablando, sólo aquellos tres factores quedan comprendidos en la definición de la condición humana. Pero si consideramos ahora que una condición es la situación integral en que una cosa se encuentra, el estado de una cosa en virtud de encontrarse rodeada por aquellas circunstancias —y no sólo estas circunstancias mismas—, entonces /65/ debemos también incluir dentro de la condición humana a las exigencias del hombre que se manifiestan ante aquellos factores. El hombre es el hombre, y su circunstancia es su circunstancia; pero la condición integral del hombre puede concebirse sin duda como hombre y circunstancia. La ausencia de Dios, la falta de sentido del mundo, la mortalidad, constituyen así la circunstancia del hombre; la nostalgia es lo propiamente humano, la “marca de lo humano”. A lo que nosotros llamamos aquí “circunstancia” Camus a menudo lo llama “condición”, y lo pone a

[104] E, OC I, p. 169.
[105] *Cf.* p. 54.

lo que llama la “naturaleza humana”, que es a lo que nosotros hemos llamado “el hombre” o lo propiamente humano. Sin embargo, el uso de tales términos en Camus no es constante ni tiene siempre un sentido unívoco. Preferimos por eso llamar “circunstancia” a lo que él llama a veces “condición” y que está constituido por aquello a lo cual el hombre se enfrenta, las condiciones externas al hombre y que éste encuentra ya dadas; y llamar “hombre” a lo que él llama “naturaleza humana” y que está constituido, por ahora, por la nostalgia y las exigencias que la circunstancia suscita. Es curioso observar que Camus incluye a la mortalidad y a la muerte dentro de la “circunstancia” y no dentro de lo propiamente humano. La condición integral del hombre podrá ser llamada “absurda” precisamente en razón de este hecho: la muerte se le impone al hombre, no está en su naturaleza. Que la nostalgia es, por su parte, el factor definitorio de lo humano, está también claramente expresado en la cita siguiente: “El deseo profundo del espíritu, incluso en sus más evolucionados movimientos, alcanza al sentimiento inconsciente del hombre ante su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad.” [106] Lo que se trata de definir aquí es la condición integral del hombre, comprendiendo ya en ella hombre y circunstancia o, si se quiere, el hombre en su circunstancia. Esta condición es, pues, para Camus, lo absurdo.

Hemos presentado ya lo que Camus denomina los dos términos de lo absurdo: por una parte, el afán de racionalidad, y por la otra, la irracionalidad del mundo. Ambos términos se mantienen en una constante confrontación. De ella nace el absurdo:

> ...el hombre se encuentra ante lo irracional. Siente en sí su deseo de felicidad y de razón. El absurdo nace de esta confrontación/66/ entre el llamamiento humano y el silencio no razonable del mundo”; [107] “... el absurdo nace... precisamente en el encuentro de esta razón eficaz, pero limitada, con lo irracional que renace continuamente. [108]

Resulta claro, en vista de ello, que el absurdo no puede identificarse en modo alguno con la irracionalidad del mundo, con la falta de unidad y de sentido. La irracionalidad del mundo es solamente un dato, significa solamente la irreductibilidad del mundo a la razón humana. No habría absurdo sin confrontación, es decir, si la razón no exigiera el sentido que le es negado. Puede establecerse, por esto, una distinción clara entre el término “absurdo”, como lo emplea Camus, y el mismo término según la significación que le da J. P. Sartre. Para éste, como dice Jolivet, “el ser es fundamentalmente absurdo (...), mientras que, para Camus, el absurdo... resulta del conflicto del hombre y del mundo, de las exigencias racionales del hombre chocando constantemente (y especialmente por la muerte) contra la irracionalidad del mundo”. [109] Pero, por otra parte, no hay absurdo tampoco en la mera comprobación, por parte de la razón humana, de la

[106] MS, OC II, p. 135.
[107] MS, OC II, p. 143.
[108] MS, OC II, p. 149.

irracionalidad del mundo; es preciso que esa razón haga valer además la exigencia de racionalidad, su nostalgia de unidad. Para que haya absurdo, la razón, el hombre, tienen que exigir lo que no se les puede dar, sabiendo que no se les puede dar. Así, no se puede llamar, como en Sartre, absurdo al mundo o al ser. "Este mundo no es razonable en sí mismo; es todo lo que se puede decir. Pero lo que es absurdo es la confrontación de este irracional y de este deseo ardiente de claridad, cuya llamada resuena en lo más profundo del hombre. El absurdo depende tanto del hombre como del mundo." [110] Ni se puede decir tampoco que la razón, ella sola, sea vana o absurda; absurdo y vano es el choque entre la razón y el mundo. Según nos cuenta Jean Grenier, la única crítica que Camus dirigía a *Cheminements et carrefours,* de Rachel Bespaloff, era que en él el sentido de la palabra "absurdo" no estaba bien dirigido del de la palabra "irracional". [111] Pues, en efecto, en Camus *absurdo* no significa "lo que no tiene razón", sino el /67/ choque de lo irracional con la exigencia de la razón; y este choque tiene el carácter de una evidencia e implica ante todo lucidez. [112] Esto puede aclararse aún más con estas palabras de Camus:

> Podría preguntarse a un desesperado de amor si quiere ser guillotinado al día siguiente, y él se negaría. ¿A causa del horror al suplicio? Sí. Pero el horror nace aquí de la certeza —más bien del elemento matemático que compone esta certeza. El absurdo está aquí perfectamente claro. Es lo contrario de lo irracional. Tiene todos los signos de la evidencia. Lo que es irracional, lo que lo sería, es la esperanza pasajera y moribunda de que eso va a cesar y de que esa muerte podrá ser evitada. Pero no el absurdo. Lo evidente es que le van a cortar el cuello, y mientras está lúcido —incluso mientras que toda su lucidez se concentra sobre el hecho de que le van a cortar el cuello. [113]

Debemos acentuar el hecho de que el absurdo es una confrontación de dos realidades —lo que implica una relación— y no una realidad independiente; "brota de la comparación entre un estado de hecho y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la rebasa. El absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en uno ni en otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación". [114] Esa relación es una relación de enfrentamiento, de divorcio, no una relación de concordancia o armonía, por ejemplo. Pero es esencial destacar que dicha relación no se encuentra en un nivel lógico o incluso epistemológico, sino que se da en el nivel real, en la realidad. De acuerdo con Mélançon, podemos definir el absurdo, finalmente como

---

[109] R. Jolivet, *op. cit.,* p. 10, nota 1.
[110] MS, OC II, pp. 138-139.
[111] *Cf.* Grenier, *op. cit.,* pp. 78-79.
[112] *Cf.* P. H. Simon, *L'homme en procès,* Petite bibliothèque Payot, París, 1950, p. 104: "dice (Camus) que cuando el pensamiento del hombre se despierta, descubre el absurdo, y nada más".
[113] Ct I, OC II, p. 1032.
[114] MS, OC II, p. 145.

> la relación de inadecuación metafísica entre el hombre y el mundo. Relación: el absurdo es una relación establecida entre dos cosas comparadas; es confrontación, comparación. Relación de inadecuación: en efecto, no se trata de una igualdad entre dos términos, sino de una desproporción, de un desacuerdo, de una contradicción, de un "divorcio". Esta inadecuación es metafísica y no lógica: no es el espíritu quien la proyecta sobre lo real, sino que /68/ se sitúa en el nivel del ser mismo de los elementos comparados. Entre el hombre y el mundo: tales son los dos términos puestos en confrontación en el absurdo: por una parte el hombre en tanto que espíritu, por otra parte el mundo en el sentido universal del "orden de las cosas"... [115]

Camus descubre el absurdo a través de lo que llama el sentimiento del absurdo. Este sentimiento, afirma en *El mito de Sísifo,* puede "a la vuelta de la esquina de cualquier calle... golpear el rostro de cualquier hombre". [116] No se trata, por supuesto, de analizar un sentimiento. Pero éste puede servir como base para alcanzar y definir la noción de lo absurdo, que es la que acabamos de exponer. Esta noción puede considerarse como la expresión o elaboración en conceptos del sentimiento del absurdo, lo cual pone de manifiesto el alto contenido emocional del pensamiento de Camus. Por otra parte también, la descripción del sentimiento del absurdo es importante porque hace resaltar la noción de conciencia o lucidez, la cual es capital, como veremos, en el pensamiento de Camus.

El sentimiento del absurdo puede surgir de diversas maneras; posee, diríamos, diferentes vías de acceso. Una de ellas es la extrañeza del hombre frente a la naturaleza, la captación del mundo como ajeno:

> ...darse cuenta hasta qué punto nos es extraña una piedra, nos es irreductible; con qué intensidad puede negarnos la naturaleza... El mundo se nos escapa, porque vuelve a ser él mismo. Estos decorados enmascarados por la costumbre vuelven a ser lo que son. Se alejan de nosotros... Una sola cosa: este espesor y esta extrañeza del mundo es el absurdo. [117]

Es el enfrentamiento —si adoptamos la terminología que a este respecto utiliza Pierre Nguyen-Van-Huy— [118] entre el yo y el no-yo físico o la tierra. Camus descubre el sentimiento del absurdo también en el enfrentamiento con lo que sería el no-yo social o el hombre, el otro:

> /69/ Un hombre habla por teléfono tras una puerta de cristales; no se le oye, pero se ve su mímica sin alcances. Uno se pregunta por qué vive. Este malestar ante la inhumanidad del hombre mismo, esta incalculable caída ante la imagen de lo que somos, esta "náusea", como la llama un autor de nuestros días, es también el absurdo. [119]

---

[115] Mélançon, *op. cit.*, p. 26.
[116] MS, OC II, p. 131.
[117] MS, OC II, p. 133.
[118] *Cf.* Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, p. 35.
[119] OC II, p. 134.

El sentimiento del absurdo surge también ante nosotros mismos: "el extraño que en ciertos segundos viene a nuestro encuentro en un espejo, el hermano familiar y, sin embargo, inquietante que encontramos en nuestras propias fotografías, es también el absurdo". [120] Otro descubrimiento del absurdo ocurre en cierta percepción del tiempo. El hombre "pertenece al tiempo y, en este horror que le oprime, reconoce en él a su peor enemigo. Mañana, él deseaba el mañana, cuando con todo su ser debería de haberse negado a ello. Esta rebelión de la carne es el absurdo". [121] Este descubrimiento del absurdo en el tiempo está claramente relacionado con el último de los descubrimientos que Camus describe, el de la muerte. "Si nos asusta el tiempo, afirma, es que es el que hace la demostración (de la "matemática" del acontecimiento de la muerte)." [122] Respecto de la muerte como ocasión para el descubrimiento del absurdo, Camus anota: "En este punto ha sido dicho todo y es decente guardarse de lo patético. Sin embargo, nadie se asombrará nunca lo bastante de que todo el mundo viva como si nadie 'supiese'." [123] En fin, "de este cuerpo inerte donde ya no se marca una bofetada, ha desaparecido el alma. Este aspecto elemental y definitivo de la aventura, forma el contenido del sentimiento absurdo. Bajo la luz mortal de este destino aparece la inutilidad". [124]

El sentimiento del absurdo, sirve, pues, como base para formular la noción de lo absurdo y poder, de esa manera, derivar sus consecuencias. Pues, en efecto, lo que a Camus le interesa, y así lo señala en muchos lugares de *El mito de Sísifo,* no son los descubrimientos "absurdos" en sí mismos, sino sus consecuencias. Ahora bien, es sabido que este ensayo pretende centrarse sobre el problema/70/ del suicidio; concretamente, sobre el problema de la relación que pueda haber entre el absurdo y el suicidio. Camus quiere saber si el suicidio debe ser una consecuencia lógica del absurdo. Y es sabido también que finalmente niega esa implicación; el absurdo "escapa al suicidio". Lo que ahora nos interesa es la razón profunda por la cual el absurdo no conduce al suicidio. Camus nos la da con estas palabras: el absurdo "escapa al suicidio, en la medida en que es al mismo tiempo conciencia y rechazo de la muerte... Lo contrario del suicida, precisamente, es el condenado a muerte". [125] No deberá perderse de vista en todo lo que sigue esa definición del absurdo como conciencia y rechazo de la muerte. Con toda claridad se ve, en el estudio que hace Camus de las "consecuencias", que el suicidio debe rechazarse precisamente porque lo que ha hecho surgir la cuestión y el problema y la situación del absurdo ha sido el rechazo de la muerte (implícito en el afán de inmortalidad) enfrentado con la realidad de la muerte. El absurdo no conduce al suicidio porque el suicidio es ya rechazo de la muerte. Así, la condición absurda se

---

[120] *Ibid.* Sobre esto puede cotejarse, J.-P. Sartre, "Explication de *l'Étranger*", en *Situations I,* Gallimard, París, 1947, pp. 124-125.
[121] MS, OC II, p. 133.
[122] MS, OC II, p. 134.
[123] *Ibid.*
[124] *Ibid*

define ya aquí como condición mortal. Comprendemos entonces que los otros descubrimientos del absurdo son realmente secundarios y derivados en relación con el descubrimiento del absurdo en la mortalidad. Por lo pronto, en *El mito de Sísifo,* Camus sólo dice: "Ella (la muerte) es el absurdo supremo." [126] El absurdo, sobre todo, nace ante la muerte, en la confrontación del hombre con su muerte. Más tarde, en sus *Carnets,* Camus expresa más claramente su pensamiento: "... la absurdidad tiene su fórmula en la oposición entre *lo que dura y lo que no dura*". [127] Sin embargo, ya en una breve introducción a su primera obra teatral *(Rebelión en las Asturias,* de 1936), afirmaba: "Basta por otra parte que esta acción (la acción de la obra) conduzca a la muerte, como es el caso aquí, para que toque a una cierta forma de grandeza que es particular a los hombres: la absurdidad." [128] Es significativo además el hecho de que todos los escritos posteriores a *El mito...,* cuando hacen referencia al absurdo, lo asocien invariablemente con la muerte (con la muerte y, si no, con la falta de unidad del universo). Según Carol Petersen, "el punto central, la /71/ esencia de todos nuestro choques con el absurdo y de nuestra conciencia de él, es —sin sombra de duda— el evento de morir..." [129] Según Peter Schneider, la historia de Calígula "testimonia la condición humana y la liga absurda e indisoluble de la finitud y lo infinito..." [130] En la interpretación que Phillip H. Rhein hace de *El extranjero,* señala que "Meursault... aprende que la vida es absurda porque el hombre debe morir", [131] idea que Camus mismo ratifica en un esbozo de un fragmento destinado a *El extranjero* que se encuentra en los *Carnets:* "'Pero cuántas veces la vida me ha parecido absurda ante la idea de morir...'" [132] Mounier, en su ensayo sobre Camus, habla del "único y terrible futuro (del hombre), sin esperanza, irrevocablemente absurdificado por la muerte". [133] "Por otra parte, la más relevante característica de las dos obras de Camus que pretenden ser, sin duda, alegorías de la condición humana general —*La peste* [134] y *El estado de sitio*—, es la presencia de la muerte bajo el símbolo de la peste. Quizá valga la pena transcribir aquí un fragmento de *La peste,* el cual sirve para evidenciar la identificación de la muerte con la peste y que también anuncia temas que serán

---

[125] MS, OC II, p. 163.
[126] MS, OC II, p. 189.
[127] Ct II, OC II, p. 1166.
[128] *Rebelión en las Asturias,* P1 I, p. 399.
[129] C. Petersen, *Albert Camus,* trad. del alemán por Alexander Gode, Frederick Ungar, Nueva York, 1969, p. 54.
[130] P. Schneider, "Mesure et justice", en *Camus devant,* p. 114.
[131] P. Rheim, *op. cit.,* p. 59.
[132] Ct I, OC II, p. 1033.
[133] E. Mounier, *op. cit.,* p. 87. *Cf.* también acerca de esto, E. Morot-Sir, *El pensamiento francés actual,* trad. Néstor Alberto Míguez, El Ateneo, Buenos Aires, 1974, p. 84: "La muerte no es en sí absurda, pero un hombre que muere frente a la naturaleza inmutable y serena siente lo absurdo de su estado." Y Ficht, *op. cit.,* p. 59: "Uno de los primeros críticos ingleses en escribir sobre *El extranjero...* había planteado esta muy pertinente cuestión: 'No estoy sin embargo seguro de que Camus haya querido introducir otra concepción del destino además del único hecho de la inevitabilidad de la muerte por la cual toda cosa es igualmente importante e igualmente insignificante.'"
[134] *Cf.,* R.Quilliot, "Les jours de notre mort", *Les critiques,* p. 86: "En este estadio (cuando sólo era un plan) *La peste* quería ser la descripción de un mundo absurdo que la muerte generalizada revelaba a sí mismo."

tratados más tarde. Creemos posible leer "muerte" cada vez que el texto dice "calamidad" o "peste":

> La calamidad no está hecha a medida del hombre; por tanto, se concluye que la calamidad es irreal; es una pesadilla que va a pasar. Pero no pasa siempre, y de pesadilla en pesadilla son los hombres los que pasan y los humanistas en primer término, por/72/que no han tomado precauciones. Nuestros conciudadanos no eran más culpables que otros; simplemente olvidaban ser modestos, pensaban que todo era posible para ellos, lo que equivalía a pensar que las calamidades eran imposibles. Continuaban haciendo negocios, preparaban viajes y tenían opiniones. ¿Por qué habrían de pensar en la peste, que suprime el porvenir, los desplazamientos y las discusiones? Se creían libres y nadie será libre en tanto haya calamidades. [135]

En el fondo, este fragmento concuerda asombrosamente con la idea que *El mito...* expresa precisamente al referir el descubrimiento del absurdo en la mortalidad: "Vivimos con arreglo al porvenir: 'mañana', 'más tarde', 'cuando tengas una situación', 'comprenderás con la edad'. Estas inconsecuencias son admirables, pues a fin de cuentas se trata de morir." [136]

La muerte es, pues, el absurdo supremo o, mejor dicho, según las precisiones que hemos estudiado, la irracionalidad suprema. Es el enfrentamiento con la muerte el que revela y hace surgir el absurdo supremo. Pero ¿qué significa esta supremacía? El absurdo, como vimos, es la confrontación entre la nostalgia del hombre y el silencio irracional del mundo. La nostalgia se definió como nostalgia de unidad, como la aspiración siempre vigente de la razón a una explicación unitaria del mundo. Si, como lo dice Camus, refiriéndose a *El mito de Sísifo,* "el trabajo de lo absurdo no plantea realmente más que el problema de la unidad metafísica del mundo y del espíritu", [137] el espíritu puede concebirse, en efecto, como un divorcio entre el hombre y el mundo, entre el hombre y lo inhumano que lo rodea. Este divorcio, este choque, ocurre porque en el mundo, en oposición a la aspiración de unidad del hombre, "la dispersión es la regla". [138] La irracionalidad, la dispersión, es la falta de unidad. Ahora bien, si la muerte es la irracionalidad suprema, esta supremacía tiene que ser entendida en el sentido de una causa primordial de desunión, de dispersión, de irracionalidad. Retomando la terminología de Nguyen-Van-Huy, la muerte constituye lo que llama el no-yo metafísico. [139] El no-yo metafísico, la muerte, es separación total; separación del hombre de sí mismo, de /73/ los otros, del mundo, en general, del ser. Esta separación absoluta es así, en el fondo, la que posibilita toda otra separación y, por consiguiente, el surgimiento del sentimiento del absurdo al descubrir cada una de esas

---

[135] P, OC I, pp. 218-219.
[136] MS, OC II, p. 133.
[137] Ct.II, OC II; pp. 1123 y s.
[138] *Ibid.*
[139] *Cf.* Nguyen-Van-Huy, *op. cit.,* p. 41.

separaciones (entre el yo y el no-yo físico, el yo y el no-yo social...). La muerte es lo ajeno al hombre por excelencia, lo inhumano por excelencia. Y nada sería inhumano para el hombre, nada sería irracional, nada estaría disperso, si no fuera por la suprema inhumanidad de la muerte. La muerte es lo ajeno, es decir, forma parte de lo que hemos llamado la circunstancia del hombre, forma parte del mundo. Y es lo ajeno por excelencia porque es lo que más radicalmente se opone, lo que absolutamente se opone a toda aspiración humana. Pero la muerte, que es lo ajeno por excelencia, es, de la circunstancia del hombre, lo que más directamente compete al hombre, lo más propio, lo más inherente al hombre. Por ello el absurdo que surge en el enfrentamiento con la muerte puede ser el absurdo supremo. Debemos aclarar aún que este enfrentamiento no se realiza solamente en el instante y con ocasión del hecho mismo de la muerte. Ni siquiera puede afirmarse que el instante de la muerte (o los momentos previos) tenga ninguna preeminencia sobre los demás en cuanto a la ocurrencia de dicho enfrentamiento. Es preciso, por lo tanto, tener en cuenta aquí la diferencia que hay entre la muerte y la mortalidad. El hombre muere en un instante, pero es mortal a cada instante. Esta distinción es elemental, pero básica. Ella explica el hecho de que la muerte no sea (o pueda no ser) para el hombre un acontecimiento necesaria o esencialmente futuro, sino más bien algo siempre posiblemente presente, si podemos decirlo así. De modo que, si el hombre no sólo *va a morir,* sino que, ante todo, *es ya mortal,* esta mortalidad permite que lo que llamamos el enfrentamiento con la muerte pueda ser considerado como previo y condición de posibilidad de todos los demás enfrentamientos absurdos. La mortalidad hace que la separación absoluta de la muerte no sólo sea un hecho que vaya a ocurrir, sino un hecho que se haya ya implantado en el hombre que vive, y por tanto pueda ser entendida como condición de posibilidad de toda otra separación. Por otra parte, es fundamental reafirmar que la misma mortalidad forma parte de la circunstancia del hombre. Es el enfrentamiento del hombre con su muerte (dado como enfrentamiento con su mortalidad) lo que constituye la condición integral del hombre, el absurdo.

/74/ En conclusión, el absurdo es justamente, en última instancia, el enfrentamiento de la nostalgia humana con la separación absoluta de la muerte. En otros términos, más rigurosamente filosóficos, [140] el absurdo se reduciría al enfrentamiento (necesario) entre el afán humano de hallar una necesidad absoluta y la (necesaria) contingencia de la realidad, y en primer lugar la contingencia de la realidad misma del hombre. Las parejas de las cuales podría predicarse un confrontamiento absurdo podrían ser también, sin temor a deformar el pensamiento de Camus: afán de infinito y finitud, afán de trascendencia e inmanencia, afán de eternidad y mortalidad. [141] No queremos afirmar con esto que la mortalidad o la muerte humana pueden identificarse, simplemente, con conceptos como contingencia, inmanencia o irracionalidad, sino solamente que

[140] *Cf.* Fullat, *op. cit.,* p. 100.
[141] *Cf.* P. Schneider, *Camus devant,* p. 114.

lo que se descubre, en una profundización del pensamiento de Camus, es el hecho de que la muerte y la mortalidad son los conceptos claves alrededor de los cuales se ordena su concepción de la condición metafísica del hombre. *Absurdo* significa desde luego más que la sola oposición entre la muerte y el afán de inmortalidad del hombre. Pero esta oposición, en primer lugar, es con toda seguridad la primera que Camus tuvo presente para concebir la noción de lo absurdo, y en segundo lugar, es la que permite comprender el sentido que Camus da a las demás oposiciones que pueden subsumirse bajo esa noción. Si bien la irracionalidad general del mundo no puede quizá ser equivalente sin más a la mortalidad, es muy claro, a la luz de lo que hemos visto, que Camus ve esa irracionalidad a través de la idea de la muerte, como una consecuencia de ella. La irracionalidad es "la consecuencia que trae la muerte. Si nada dura, nada está justificado; lo que muere está privado de sentido". [142] La muerte es entonces la ocasión para que el hombre perciba, a través de la irracionalidad misma de este acontecimiento, de su carácter profundamente arbitrario y de su disconformidad respecto de todos los proyectos y fines humanos, la irracionalidad en todos los niveles de la realidad. Esta irracionalidad será por tanto concebida a semejanza de la irracionalidad de la muerte: será falta de unidad, porque la muerte ofrece, por decirlo así, un paradigma de separación y ruptura en el ser mismo. La muerte es la /75/ intempestiva e inexplicable irrupción de la nada en el ser; la muerte separa al ser, lo fractura. "El peligro da al hombre la ocasión metafísica." [143]

Se comprende también que el afán de inmortalidad haya podido servir a Camus como un modelo para descubrir y describir la nostalgia de unidad y racionalidad. Con su afán de inmortalidad el hombre busca un ser estable, sin fractura, unido, el cual, si acaso no aportara un verdadero fundamento último, por lo menos aplacaría la nostalgia humana de unidad. [144] O bien el problema del fundamento y del sentido no tendrían en realidad sentido para el hombre, que es lo que Camus parece indicar con las palabras que siguen: "Si yo fuese árbol entre los árboles, gato entre los animales, esta vida tendría un sentido, o más bien este problema no lo tendría, pues yo formaría parte de este mundo. Yo *sería* este mundo al cual me opongo ahora mediante toda mi conciencia y mi exigencia de familiaridad." [145] Estas palabras anuncian, por otra parte, el tema de la conciencia lúcida, que trataremos en la sección siguiente. Pero incluso "si el hombre reconociese que también el universo puede amar y sufrir, estaría reconciliado". [146] La nostalgia de unidad es una característica exclusivamente humana, no porque el hombre sea el único ser sujeto a la muerte, sino porque es el único que puede conocer su mortalidad, el único que puede

[142] HR, OC II, p. 677. *Cf.* más arriba, p. 61.
[143] MS, OC II, p. 162.
[144] El problema del fundamento (y si éste tendría o no un significado para un hombre que fuera inmortal) nos parece un problema complejo que rebasa el pensamiento de Camus y que no es posible resolver dentro de su marco. A ese problema conduce, sin embargo, una profundización en ese mismo pensamiento.
[145] MS, OC II, p. 160.

vivir su mortalidad y vivir como una determinación de su ser que se opone a su propio ser. En sentido estricto, el hombre no es el único ser que muere, pero sí el único ser mortal. En estas simples pero profundamente paradójicas palabras: "ser mortal", se encuentra el contenido medular del absurdo.

No nos parece imposible, en vista de lo anterior, relacionar esta interpretación del pensamiento de Camus con ciertos temas de la filosofía de Martin Heidegger. Se sabe el papel que juega la muerte en las obras de este último, y creemos que una afirmación como la /76/ de que al hombre, en su ser, le va su ser, [147] podría en último análisis ser asimilada por el pensamiento de Camus. [148]

Para resumir, la muerte es el acontecimiento que permite a Camus descubrir el absurdo, primero, y después formular su pensamiento acerca de él. Por otra parte, la muerte, asumida como irracional, como la máxima irracionalidad, es en el fondo el factor que determina —según nuestra interpretación— la condición metafísica del hombre. Si entendemos "condición" solamente como circunstancia, la muerte es el elemento más importante de la circunstancia del hombre. En primer lugar, porque determina a los otros dos elementos (ausencia de Dios y falta de sentido del mundo) de dicha circunstancia, y en segundo lugar porque es el que más radicalmente despierta y posibilita la nostalgia del hombre. Pero de lo que se trata es de definir la condición integral del hombre, comprendiendo en ella circunstancia, nostalgia y enfrentamiento. Esta condición se caracteriza por su absurdidad. La condición metafísica del hombre se define justamente como una condición absurda, porque en ella lo esencial es un enfrentamiento, un desacuerdo. "Lo irracional, la nostalgia humana y el absurdo que surge de su enfrentamiento: he ahí los tres personajes del drama..." [149] La muerte tiene en ella un papel determinante en la medida en que lo tiene ese "personaje" de lo irracional. Podemos afirmar, en conclusión, que la muerte es, en el pensamiento de Camus, el verdadero fundamento de la condición absurda.

/77/ Si lo anterior puede sostenerse, entonces es fácil ver que la idea de la muerte es raíz de la concepción metafísica de Camus. La evidencia de la muerte es, pues, lo que obliga a Camus a adoptar el método que emplea. Éste, si a fin de cuentas hay un método en Camus, consiste

---

[146] MS, OC II, p. 136.

[147] *Cf.* M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, FCE, México, 1971, introducción, cap. I, 4, p. 21.

[148] Pero es evidente que Camus no conoció a fondo el pensamiento de Heidegger. Como nos aclara Louis Faucon (*cf.* P1 II, p. 1412), Camus conoció la filosofía de Heidegger sólo a través de la obra de Geoges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, de 1930, y lo considera solamente como uno de los filósofos que han expuesto la condición absurda del hombre. Sin embargo, el tratamiento que hace de él en *El mito de Sísifo* puede verse, desde su propio punto de vista, como un homenaje a este filósofo alemán; pues, en efecto, es el único de los "pensadores del absurdo" (junto con Kierkegaard, Chestov, Husserl, Jaspers, Scheler...) a quien más tarde no acusa de escamotear el absurdo. Por el contrario, el párrafo que le dedica es de suma utilidad para comprender su propia idea acerca de la conciencia y de la lucidez, como después veremos. Un estudio comparativo entre los pensamientos de Camus y de Heidegger está por hacerse y, desde luego, no puede ser desarrollado aquí. Nos limitamos a apuntar las similitudes que nos parecen obvias.

[149] MS, OC II, p. 143.

simplemente en mantener lo que se considera que es verdad. [150] Por tanto, Camus procederá, en primer lugar, de acuerdo con la evidencia de la muerte. El carácter definitivo de la muerte rinde testimonio de la ausencia de Dios en el mundo, de la ausencia de un principio último de explicación, de un fundamento. La condición de la concepción metafísica del hombre que la define como una condición absurda, precisa entonces como primera premisa la postulación de la inexistencia de Dios, sin que eso signifique negar toda posibilidad a su existencia. Esa concepción considera que si algo pudiera cancelar la irracionalidad y otorgarle un sentido al mundo, sería Dios. De ahí el carácter decisivo de la ausencia de Dios en la definición de la condición absurda, y de ahí también que hayamos podido decir que la ausencia de Dios determina que la muerte sea asumida como irracional —de un modo negativo, si se quiere—: la muerte se asume como irracional porque no hay Dios; porque de un modo positivo sería la muerte misma la que, por determinar la ausencia de Dios, llevaría en sí su carácter irracional. "El absurdo, que es el estado metafísico del hombre consciente, no conduce a Dios. Quizá se aclare esta noción si arriesgo esta enormidad: el absurdo es el pecado sin Dios." [151] De una manera o de otra, la concepción de la condición metafísica del hombre que asume la muerte como algo irracional, postula en primer lugar la ausencia de Dios y en seguida la irracionalidad del mundo, para definir esta condición, finalmente, como una condición absurda.

Una vez definida la condición humana como una condición absurda, el absurdo se convierte, para Camus, en dato, en "el único dato", y el problema consistirá en adelante en "saber cómo salir de él". [152] Camus ha decidido preservar sus evidencias. La solución del problema debe respetar el dato del absurdo. En la respuesta que Camus ofrece la conciencia tendrá, justamente, el papel de sostener el peso aplastante del absurdo.

[150] *Cf.* MS, OC II, p. 146.
[151] MS, OC II, p. 152.
[152] MS, OC II, p. 146.

/79/ 1.2. LA REBELIÓN ANTE EL ABSURDO

1.2.1. *Consideraciones generales*

La solución que se dé al problema que plantea el absurdo, es decir, al problema que consiste en saber cómo salir de él, debe tener como única condición previa al mantenimiento de lo que se presenta como evidente: el absurdo mismo: "la primera y en el fondo la única condición de mis investigaciones es preservar eso mismo que me aplasta, respetar en consecuencia lo que juzgo esencial en él." [1] Así, el problema no consiste tanto en cómo salir del absurdo, puesto que se ha decidido mantenerlo, sino cómo vivir en él, de qué manera comportarse en medio de la condición absurda. Pero antes de proponer su propia solución, que será la rebelión, Camus revisa y rechaza otras posibles salidas al absurdo. La característica esencial de estas soluciones fallidas es la de ser en realidad evasiones o, con la palabra de Camus, "saltos". Ninguna de ellas respeta el dato del absurdo; todas ellas evaden alguno de los "personajes" del drama": la irracionalidad del mundo, la nostalgia humana y la confrontación de ambas.

No nos extenderemos en la exposición de estos distintos saltos. Nos parece de mayor importancia destacar los presupuestos de la solución que Camus mismo propone, gracias a los cuales, por lo demás, las diversas evasiones son rechazadas. La primera de ellas es el suicidio. Camus afirma que el tema de *El mito de Sísifo* "es precisamente esta relación entre el absurdo y el suicidio, la medida exacta en que el suicidio es una solución a lo absurdo". [2] Camus califica el suicidio como una "fuga", [3] un "insulto a la existencia", [4] una "evasión fuera de la luz". [5] La razón para rechazarlo es que niega el absurdo al negar uno de los términos de la confrontación: /80/ el hombre y su conciencia. El suicidio resuelve el absurdo pero no resuelve el problema de cómo vivir en él. Entre los personajes de Camus, Martha, en *El malentendido*, elige el suicidio. No ve otra salida que suprimir su nostalgia, e invita a suprimirla: "vuélvase sorda a todos los gritos, hágase piedra mientras haya tiempo". [6] Camus, por el contrario, rechaza el suicidio. En este rechazo se pone de manifiesto el hecho de que el enfrentamiento absurdo ocurre entre el afán de vida y la muerte, y de que, además, este enfrentamiento implica a la conciencia: "Mediante el simple juego de la conciencia, transformo en regla de vida lo que era invitación a la muerte." [7]

---

[1] MS, OC II, p. 146.
[2] MS, OC II, p. 127. Sobre el tema del suicidio y en general de las soluciones falsas al absurdo, puede cotejarse Mélançon, *op. cit.*, pp. 29 a 37, donde el mismo es tratado en toda su amplitud.
[3] HR, OC II, p. 590.
[4] MS, OC II, p. 129.
[5] MS, OC II, p. 126.
[6] M, OC I, p. 915. Ahí mismo, el texto continúa: "Pero si se siente demasiado cobarde para entrar en esta ciega paz, venga entonces a reunirse con nosotros en nuestra casa común. ¡Adios, hermana! Vea qué fácil es todo. Elija entre la estúpida felicidad de los guijarros y la cama viscosa donde la aguardamos."
[7] MS, OC II, p. 170.

Las otras evasiones posibles quedan comprendidas dentro de lo que Camus denomina "suicidio filosófico". Lo atribuye a los pensadores existencialistas en general o a aquellos que habiendo descubierto el absurdo de la condición humana lo niegan de inmediato. La razón para rechazar esta actitud es de nuevo el hecho de que cancela alguno de los términos de la confrontación absurda. Entran en esta actitud filósofos como Jaspers, a quien Camus acusa de saltar hacia un ser trascendente que explique lo inexplicable, suprimiendo así la irracionalidad del mundo; Chestov, que da también el salto a Dios; Kierkegaard, que diviniza lo irracional, otorga a Dios los atributos del absurdo y se reconcilia con la muerte; y, por último, en otro sentido, Husserl, quien restituye, en opinión de Camus, su profundidad y un cierto sentido inmanente al universo, y finalmente salta a la razón eterna. [8] En fin, "si me atengo a las filosofías existenciales, dice Camus, veo que todas, sin excepción, me proponen la evasión". [9] No está, para Camus, permitido /81/ saltar, sea en Dios, sea en la irracionalidad misma. Saltar en o a Dios significa suprimir el absurdo porque se suprime la irracionalidad, que es uno de los tres elementos de la condición absurda. Saltar en o a la irracionalidad significa consagrarla y resignarse a ella, y con ello suprimir el absurdo porque se suprime la nostalgia de la razón, la necesidad de explicación, que es otro de los elementos de la condición absurda. Pero el absurdo, como vimos, no es lo irracional, sino justamente el enfrentamiento de la nostalgia de la razón humana con lo irracional. "El absurdo es la razón lúcida que comprueba sus límites." [10] Y por ello el hombre que decide mantener el absurdo necesita, ante todo, mantener su lucidez. "Todo *El mito,* como dice Mounier, está escrito para disuadirnos de eludir. Tarea frenética: un espíritu de nostalgia nos posee y nos aparta perpetuamente del difícil camino del límite y de la muerte." [11]

La única solución al problema que respeta el dato mismo del absurdo, es para Camus la rebelión. La única manera de vivir manteniendo el absurdo, es adoptar una actitud rebelde frente a él.

> Una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es así la rebelión. Ella es un confrontamiento perpetuo del hombre y de su propia oscuridad. Es la exigencia de una posible transparencia. En cada uno de sus segundos discute al mundo... (La rebelión)... extiende la conciencia a lo largo de la experiencia. Ella es esta presencia constante del

---

[8] *Cf.* MS, OC II, pp. 146-160. Puede dudarse, ciertamente, de que Camus sea totalmente justo con estos pensadores. Por desgracia no podemos entrar en detalles al respecto. Diremos tan sólo, y de acuerdo con Mélançon (*op. cit.*, p. 37, nota 3), que Camus parece aquí querer justificar su propia posición al contrastarla con la de aquéllos.

[9] MS, OC II, p. 146. Y sin embargo es demasiado notoria la ausencia de Heidegger en este análisis de las evasiones (como lo ha señalado ya Lazere, en *op. cit.*, p. 133). No es de extrañar, por otra parte, la ausencia de Sartre: *El ser y la nada* es de 1943. Camus terminó de escribir *El mito de Sísifo* en 1941 y esta obra se publicó en 1942. *Cf.* P1 II, pp. 1413-1414.

[10] MS, OC II, p. 159.

[11] Mounier, *op. cit.*, p. 86.

hombre ante sí mismo. No es aspiración; es sin esperanza. Esta rebelión no es más que la seguridad de un destino agobiador, menos la resignación que debería acompañarla. [12]

/82/ La rebelión, que es uno de los temas fundamentales del pensamiento de Camus, significa, por ahora, una actitud de rebeldía frente a la condición metafísica del hombre que se caracteriza por su absurdidad. Su definición plena sólo la alcanzará más tarde, cuando se trate de la rebelión contra la condición histórica del hombre. Pero es preciso señalar aquí que la rebelión no deja de ser nunca, en primer lugar, rebelión contra la muerte. En cuanto a la rebelión contra la condición absurdas, si esta condición tiene a la muerte como factor determinante y si la rebelión intenta mantener el absurdo, entonces la rebelión implica ante todo el mantenimiento de la evidencia de la muerte. La lucidez que se requiere para asumir la actitud rebelde es, en primer lugar, lucidez frente a la muerte, lucidez de la muerte. Esta relación se ve con claridad desde las primeras obras de Camus, y su fuerza no dejará de repercutir en las obras posteriores. En *Bodas,* Camus relata: "Estaba leyendo unas inscripciones en las losas funerarias y en los exvotos... Casi todos, según las inscripciones, se habían resignado a morir... Todo protestaba en mí contra semejante resignación. 'Es preciso', decían las inscripciones. Pero no, y mi rebelión tenía razón..." [13] En *El mito de Sísifo* "se trata de morir irreconciliado y no por propio gusto". [14] En *La Peste:* "Hay que ser cobarde, loco o ciego para resignarse a la peste." [15] La actitud rebelde es casi una actitud natural: Grand dice: "Hay peste, hay que defenderse, está claro. ¡Ah, si todo fuera tan sencillo!..." [16] La fuerza tiene el símbolo de la peste para indicar a la muerte ha sido puesta de relieve por Brian Masters: La peste "fuerza a los hombres a admitir, quizá por primera vez, su mortalidad, y a sacar las consecuencias de esta toma de conciencia". [17] La rebelión necesita de la conciencia lúcida para poder mantener el absurdo, pues precisamente esta conciencia es lo que opone el hombre al mundo, lo que constituye propiamente la confrontación del absurdo. [18] Pero la rebelión no es un mantenimiento estéril de la conciencia de la muerte y del absurdo. La primera consecuencia de la rebelión, de lo que Camus llama "la actitud absurda", es la decisión de vivir. El hombre va a vivir, va a entrar en el mundo /83/ "con su rebelión y su clarividencia... Este

---

[12] MS, OC II, p. 162. *Révolte,* que en las obras de Camus se suele traducir por *rebelión,* significa, en general, tanto la actitud interna de *rebeldía,* como la acción externa de *rebelión* en que se manifiesta aquella rebeldía. En Camus *révolte* significa quizá más originalmente *rebeldía* que *rebelión.* Preferimos, sin embargo, *révolte* como *rebelión,* porque esta palabra puede abarcar ambos sentidos, lo cual es importante en el pensamiento de Camus. En efecto, una de las "obligaciones" que Camus señalará al rebelde, será la de permanecer fiel al origen de su *révolte,* origen que se encuentra en su *rebeldía.*
[13] B, OC II, p. 113.
[14] MS, OC II, p. 163.
[15] P, OC I, p. 301.
[16] P, OC I, p. 309.
[17] B. Masters, *op. cit.,* p. 91.
[18] *Cf.* Fullat, *op. cit.,* p. 107.

infierno del presente es por fin su reino". [19] En esta sección estudiamos las condiciones y características de la vida del hombre que ha elegido rebelarse, "sostener la apuesta desgarradora y maravillosa del absurdo" [20] y vivir en ese reino.

1.2.2. *La lucidez*

"Sé que nada dura. ¡Saberlo! Sólo somos dos o tres en la historia los que hemos hecho realmente esta experiencia", [21] dice Calígula. La lucidez es una experiencia, no únicamente una facultad de razonamiento lógico. No se relaciona directamente con el pensamiento discursivo, sino que envuelve la capacidad intelectual del hombre en su totalidad. En Camus las palabras "conciencia" y "lucidez" son en la mayoría de los casos sinónimas. La esencia de la lucidez es su poder de captación de la verdad. Eso es al menos lo que Camus destaca ante todo: "... lo que cuenta es ser verdadero... Ya no es ser feliz lo que deseo ahora, sino solamente ser consciente". [22] Casi todos los personajes de Camus están preocupados por la verdad. La verdad o lo verdadero es sencillamente lo real. Su contrario es la mentira o, según una palabra favorita de Camus, el decorado —el ocultamiento o enmascaramiento de la realidad. La conciencia o lucidez es justamente la facultad de desenmascarar lo real. "Sucede que los decorados se derrumban." [23] En cierto sentido, uno de los temas de *El extranjero* es el desenmascaramiento de lo real que la sociedad oculta; Meursault pone en evidencia las mentiras, racionalizaciones e hipocresías en que se funda la vida social, y muere finalmente por la verdad. [24] Camus define la experiencia de la lucidez como una "experiencia privada de sus decorados". [25] La lucidez da a las cosas su valor de milagro, despojándolas de la trivialidad con que se recubren. [26] El poder de enmascaramiento /84/ de lo real que poseen los decorados y, correlativamente, el poder de la conciencia para develar lo real, son temas constantes en las obras de Camus. Según la interpretación de Camus de *El castillo* de Kafka, los Ayudantes del personaje central K..., simbolizan "las 'diversiones', en sentido pascaliano... Si Frieda acaba por ser la amante de uno de los Ayudantes, es que prefiere la decoración a la verdad ..." [27] Pero lo que a Camus interesa es la verdad, la auténtica lucidez ante

---

[19] MS, OC II, p. 161.
[20] *Ibid.*
[21] Cg, OC I, p. 825.
[22] RD, OC II, p. 81.
[23] MS, OC II, p. 132.
[24] *Cf.* M. Vargas LLosa, "Albert Camus y la moral de los límites", en *Plural* (51), vol. V, núm. 3, México, dic. 1975, p. 11; R. Champigny, *Sur un héros païen,* Gallimard, París 1959, pp. 30-31; R. Barthes, "*L'Étranger,* roman solaire", en *Les critiques,* p. 62.
[25] MS, OC II, p. 142.
[26] *Cf.* RD, OC II, pp. 76-77.
[27] MS, OC II, p. 220, nota 5.

la muerte: “Y siento bien entonces que lo verdadero, el único progreso de la civilización, al que de cuando en cuando se ata un hombre, es crear muertes conscientes.” [28]

Se puede ver aquí un nuevo paralelismo con la noción de las “habladurías” en el pensamiento de Heidegger, cuya función, simplificando, consiste en ocultar al hombre su mortalidad; el comienzo de las siguientes palabras encontraría sin duda un lugar en *El ser y el tiempo:* “Pero los hombres mueren a pesar suyo, a pesar de sus decorados. Se les dice: ‘Cuando estés curado...’ y se mueren... En cuanto a mí, ante este mundo, no quiero mentir ni que se me mienta. Quiero llevar mi lucidez hasta el extremo y mirar mi fin con toda la profusión de mi envidia y de mi horror.” [29]

La breve exposición que hace Camus del pensamiento de Heidegger en *El mito de Sísifo* [30] pone en claro, por otra parte, que es la lucidez la que hace posible, primeramente, el descubrimiento del absurdo y, después, su mantenimiento. Según Camus, Heidegger “no separa la conciencia del absurdo. La conciencia de la muerte es la llamada de la preocupación, y la angustia se dirige entonces un llamamiento propio por intermedio de la conciencia”. Para Heidegger, “tampoco hay que dormir y es preciso vigilar hasta la consumación”. La conciencia constituye el fondo del enfrentamiento del hombre y el mundo. “Si así, pues, quiero mantenerlo, es mediante una conciencia perpetua...” [31]

Con base en estas afirmaciones de Camus, es posible establecer una distancia que, aunque no se encuentra expuesta explícitamente en sus obras, es conveniente para entender su pensamiento. Se trata de la distinción entre el absurdo como estado de hecho y el absurdo como estado de conciencia. El primero constituiría la condición /85/ metafísica del hombre como un hecho, independientemente de que el hombre la asuma como tal. El segundo, esa misma condición pero ya asumida conscientemente por el hombre. El primero sería, si nos permitimos emplear una terminología tradicional, el absurdo en potencia; el segundo, el absurdo en acto. [32] En términos de Camus, ésta sería una distinción entre absurdo y tragedia. El héroe absurdo por excelencia, Sísifo, es consciente y por ello su destino es trágico; “el obrero de hoy trabaja todos los días de su vida en las mismas tareas, y este destino no es menos absurdo. No es trágico más que en los raros momentos en que se hace consciente”. [33]

El mismo “salto”, la evasión del absurdo, de que Camus acusa al pensamiento existencialista, puede explicarse en términos de falta de lucidez. En sus *Carnets* Camus apunta: “En los museos italianos, las pequeñas pantallas pintadas que el sacerdote mantenía delante de los

---

[28] B, OC II, p. 95.
[29] *Id.*, p. 96. *Cf.* Heidegger, *op. cit.*, segunda sección, cap. I, 51, p. 277.
[30] *Cf.* MS OC II, pp. 140-141.
[31] Ms, OC II, p. 161.
[32] *Cf*, Fitch, *op. cit.*, p. 65.
[33] MS, OC II, p. 212 y s.

condenados para que no viesen el patíbulo. El salto existencial es esa pequeña pantalla." [34] Por consiguiente, es también la lucidez la que explica la rebelión contra el absurdo. Una actitud rebelde no sería posible sin una toma de conciencia del absurdo, sin asumirlo como verdadero, sin actualizarlo. "Vivir es hacer vivir el absurdo. Hacerlo vivir es ante todo, mirarlo." [35] Bien puede entenderse la lucidez humana, y algunos críticos de Camus así la han entendido, como el contrapunto de la oscuridad del mundo. Frente al absurdo está la rebelión, frente a la oscuridad del mundo la lucidez humana. Es ésta, justamente, la que da al hombre su fuerza de rechazo hacia la irracionalidad del mundo y al mismo tiempo la fuerza para afirmarse a sí mismo y a su vida. [36] El destino absurdo no puede vivirse como tal si no se mantiene la conciencia de él. [37]

La decisión de vivir, que es la primera consecuencia de la rebelión, exige el ejercicio constante de la lucidez. Ésta es ante todo, como vimos, conciencia y lucidez de la muerte. La importancia que la /86/ lucidez de la muerte tiene para la vida es central en el pensamiento de Camus. *La muerte feliz* pone particularmente el acento en ella. Su segunda parte ("La muerte consciente") narra los esfuerzos de Mersault por alcanzar una suerte de plenitud vital mediante la conciencia lúcida de su muerte. Mersault, gravemente enfermo, no quería que la enfermedad fuera "lo que es con frecuencia, una atenuación y como una transición hacia la muerte. Lo que quería... era el encuentro de su vida llena de sangre y de salud con la muerte. Y no poner frente a frente la muerte y lo que era ya casi la muerte". [38] A su médico le dice: "No quiero acabar con un síncope. Necesito ver claro." [39] Su lección puede resumirse en ese esfuerzo por ver su vida y apresarla a través del cristal de la muerte, pues "el hombre aprende a conocer al hombre a través de lo que le supera". [40] El tema de la enfermedad como una atenuación de la conciencia de la muerte se encuentra también en *Bodas;* ahí se afirma que la enfermedad "es un remedio contra la muerte... Apoya al hombre en su gran esfuerzo, que es el de escaparse a la certeza de morir por entero". [41] Pero, sobre todo, estas citas esbozan el tema fundamental de la lucidez de la muerte como medio para el conocimiento de la vida. La conciencia entera de una muerte entera da a la vida, al contrario que aquella atenuación, su justo peso y su justo valor. No es, pues, de ninguna manera un gusto mórbido por lo lúgubre o lo macabro lo que lleva a Camus a preocuparse por la muerte. Esto sería un grave malentendido acerca del sentido de su obra o bien de nuestra

---

[34] Ct I, OC II, p. 1056.
[35] MS, OC II, p. 162.
[36] *Cf.* M. Blanchot, "Le détour vers la simplicité", *Les critiques,* p. 106; y las palabras de Tarrou en P, OC I, p. 412: "Digamos para simplificar, Rieux, que yo padecía ya de la peste mucho antes de conocer esta ciudad y esta epidemia. Lo que equivale a decir que yo era como todo el mundo. Pero hay gentes que no lo saben o que se encuentran a gusto en este estado y gentes que lo saben y quisieran salir. Yo he sido siempre de éstos."
[37] *Cf.* MS, OC II, p. 162.
[38] MF, Ch I, p. 162.
[39] MF, Ch I, p. 165.
[40] MF, Ch I, p. 97.
[41] B, OC II, p. 95.

interpretación de ella. Pero es que, ya se sabe, en nuestro tiempo, entre nosotros, como en casa del juez Othon, "no se habla de la peste en la mesa". [42] En cambio, "había en Atenas un templo consagrado a la vejez. Conducían allí a los niños". [43]

La lucidez de la muerte ofrece la regla de la vida. La meditación de la muerte *es* una meditación de la vida. A la luz de la muerte /87/ la vida se presenta para Camus en su totalidad, como un todo unificado, cuyo valor y sentido puede entonces ser discernido. "Yo separo mal mi amor a la luz y a la vida de la secreta entrega a la experiencia desesperada que he querido describir." [44] Quizá ninguna obra exprese esta relación mejor que *El extranjero.* Por la conciencia de la muerte, Mersault puede al fin encontrar el valor de su vida y darle un sentido: "Amenazado de aniquilación, la vida se reúne y se concentra, alcanza la conciencia de ella misma y se proclama como el valor único. " [45] Y lo único serio es, para Camus, la justificación que uno aporta a su vida. [46] La lucidez puede ser, por tanto, considerada como el valor supremo, por lo menos en el marco de la dimensión metafísica del pensamiento de Camus, donde se trata del hombre como individuo. Es en el individuo y en la vida individual donde la lucidez se postula como valor dentro de esa dimensión. La lucidez como desenmascaramiento de lo real, como desmistificación, como lucha por la verdad, seguirá teniendo sin embargo un papel de primera importancia en la dimensión histórica del pensamiento de Camus. Pero se trata ahora de la vida individual, y del valor que obtiene gracias a la lucidez. "La sociedad no tiene que ver gran cosa en esos principios. El gusano se encuentra en el corazón del hombre." [47] Todo otro valor o toda otra experiencia de la vida individual está en función de la conciencia y dependen de ella. Una experiencia sirve a un hombre si éste es consciente, si puede poner en relación esa experiencia con el sentido que su vida ha tomado como un todo unificado gracias a la conciencia. Por ello puede Camus decir que "un supernumerario de correos es el igual de un conquistador, si la conciencia les es común". [48] La única superioridad —si es posible hablar de alguna— está dada por la conciencia. La única grandeza es saber que toda grandeza es ilusoria. [49]

Pero quizá la conclusión más importante que se puede sacar de lo anterior, por sus repercusiones en todos los niveles del pensamiento de Camus, es la identificación implícita entre la verdad y /88/ el bien; lo que llamaremos, a falta de mejor término, el socratismo de Camus. En efecto, a partir de su noción de lucidez Camus llega al descubrimiento de que las ideas de bien y

---

[42] P, OC I, p. 210. Parafraseamos las palabras del texto original: "No se habla de ratas en la mesa..." Pero se trata, es obvio, de las ratas portadoras de la peste.
[43] MS, OC II, p. 178. *Cf.* también Ct II, p. 1365; P, OC I, p. 258; Ch II, p. 162; M. Lebesque, *op. cit.,* p. 78.
[44] RD, OC II, p. 72.
[45] Doubrovsky, "La morale... ", *Les critiques,* p. 159.
[46] MF, Ch I, p. 59: "No me gusta hablar seriamente. Porque entonces sólo hay una cosa de la que se pueda hablar: la justificación que uno aporta a su vida... "
[47] MS, OC II, p. 126.
[48] MS, OC II, p. 174.
[49] MS, OC II, p. 190.

mal no son comprensibles si no se las reduce a términos de conocimiento. Los hombres "ignoran más o menos, y eso es lo que se llama virtud o vicio, siendo el vicio más desesperante el de la ignorancia que cree saber todo y se estima entonces autorizada para matar. El alma del criminal es ciega y no hay verdadera bondad ni amor hermoso sin toda la clarividencia posible". [50] Pero sobre este tema volveremos posteriormente.

Por otra parte, la dificultad de mantener la lucidez del absurdo ha sido claramente indicada por Camus. Ya Calígula afirmaba que su verdad era, aunque "sencilla y clara", "pesada y difícil de llevar". Él mismo se acarrea odios por "obligar a pensar a todo el mundo. Pues la inseguridad es lo que hace pensar". [51] La lucidez se presenta como un esfuerzo de la voluntad, como una valentía, la cual se opone al hábito o a la corriente normal del pensamiento. "Hacerse uno dueño de su propia muerte, eso es lo difícil." [52] *El extranjero* llama a la lucidez "imaginación" —término que Camus empleará con frecuencia en este mismo sentido—, y Mersault alude a su falta de "imaginación"; a pesar de sus esfuerzos por representarse la verdad de su muerte "terminaba diciéndome que lo más razonable era no contrariarme". [53] Sin embargo, seguía intentando dejar de pensar en la posibilidad de que la apelación que pudiera salvarle y darle quizá otros veinte años de vida fuera resuelta a su favor. Ahogaba la alegría de de ese pensamiento, precisamente "imaginando lo que serían mis pensamientos dentro de veinte años cuando fuera necesario llegar a la misma situación... Yo moriría en todo caso, bien ahora, bien dentro de veinte años". [54] La crítica no ha señalado con suficiente energía la importancia que tiene para comprender el sentido de esta novela el hecho de que Mersault decide dejar de pensar en la apelación que ha interpuesto, aunado al hecho, más importante aún, de que el lector no llega a saber nunca si esa /89/ apelación triunfa y si Mersault es o no realmente ejecutado. [55] A nuestro modo de ver, esta indecisión hace referencia a la esencial indeterminación del momento de la muerte de un hombre y subraya la independencia de la lucidez respecto de la determinación exacta de ese momento. Es indiferente morir ahora o dentro de veinte años. "Desde el momento en que uno muere, cómo y cuándo, no importa, eso era evidente. Luego (y lo difícil era no perder de vista todo lo que ese 'luego' representaba en razonamientos), luego debía aceptar el fracaso de la apelación." [56] Lo que Mersault destaca, en último análisis, es la mortalidad como una realidad constantemente presente y, con ello, la necesidad de referir la lucidez a esta realidad y no a un

---

[50] P, OC I, p. 306.
[51] Cg, OC I, p. 804.
[52] Ct II, OC II, p. 1122.
[53] E, OC I, p. 172.
[54] E, OC I,. p. 173.
[55] *Cf.* G. Brée, *Albert Camus*, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1971, p. 16: "La novela termina en la incertidumbre en lo que concierne al destino inmediato de Mersault. La apelación a su favor interpuesta por su abogado no ha sido resuelta; se deja un hueco."
[56] E, OC I, p. 173 y s.

único y siempre futuro "momento de la muerte". La lucidez no se puede dejar para más tarde. Pero eso no quiere decir que Mersault (y Camus) recomiende una especie de resignación o conformidad con la muerte, la cual contradiría la esencia del absurdo, y de la rebelión ante él, que es confrontación. [57] Esa indiferencia en cuanto al momento de la muerte no es indiferencia por la vida. Por el contrario, implica la asunción y el mantenimiento de la verdad del absurdo, que es la muerte, y su aceptación como tal —cierta, pero indeterminada en cuanto al tiempo. [58] Y es este mantenimiento en la lucidez lo que puede dar, como hemos visto, valor a la vida. [59]

Para hacer notar la dificultad de este mantenimiento, Camus habla incluso de la "ascesis absurda". [60] Esta ascesis se revela para Camus de un modo particular en los viajes. Sobre todo en sus primeras obras, los viajes son para él ocasiones de toma de conciencia.

> /90/ No hay placer en viajar. Yo vería más bien en ello una ascesis. Se viaja por la cultura, si se entiende por cultura el ejercicio de nuestro sentido más profundo, que es el de la eternidad. El placer nos aparta de nosotros mismos como el divertimiento de Pascal aparta de Dios. El viaje, que es como una ciencia mayor y más grave, nos vuelve a conducir allí. [61]

En relación con esto, se ha visto ya que la extrañeza es una de las vías de acceso del sentimiento del absurdo. Por otra parte, en las citas que hemos dado de *La peste* ha quedado implícitamente señalada la dificultad de mantener la conciencia. Esta novela acentúa la idea de que la peste contraría los hábitos y los modos ordinarios de pensar del hombre, y de que por tanto se requiere cierta valentía para asumirla como una realidad. "La gran valentía consiste en mantener los ojos abiertos a la luz, así como a la muerte." [62]

Sin embargo, "no existe una verdad que no lleve consigo su amargura", [63] y la angustia es el "clima perpetuo del hombre lúcido". [64] El absurdo, la muerte, clausuran para el hombre la posibilidad de una felicidad total: "no hay más que una victoria y es eterna. Ésa es la que yo no tendré jamás". [65] Pese a ello, la lucidez, a la vez que trae consigo la angustia, abre el campo para una vida más plena en este mundo. Pues "¿qué es la felicidad sino la sencilla concordancia entre

---

[57] *Cf.* Lazere, *op. cit.*, pp. 166-167.
[58] No obstante, no pensamos, como otros críticos sugieren, que *El extranjero* sea una mera ilustración de la doctrina, si hay alguna, que *El mito* presenta, o que todo su contenido sea reducible a términos de esta obra. Nosotros subrayamos solamente las ideas que en una u otra obra puedan formar un todo relativamente coherente.
[59] Rhein, en *op. cit.*, p. 83, hace notar, y esto es altamente significativo, que la presencia de la muerte en *El extranjero* coincide siempre con la presencia del sol y de la luz; en particular, los tres momentos del entierro de la madre, el asesinato del árabe y la pronunciación de la condena de muerte, transcurren en medio de una atmósfera bañada de luz de sol.
[60] MS, OC II, pp. 206-207.
[61] Ct I, OC II, pp. 954-955.
[62] RD, OC II, p. 81.
[63] B, OC II, pp. 98-99.
[64] MS, OC II, pp. 140-141.
[65] MS, OC II, p. 187.

un ser y la existencia que lleva? ¿Y qué concordancia más legítima puede unir al hombre a la vida sino la doble conciencia de su deseo de duración y su destino de muerte?". [66] Y Sísifo, mediante su lucidez, puede ser dichoso. La lucidez es así la condición de posibilidad para alcanzar la única felicidad accesible al hombre, la felicidad de existir, el goce inmediato de su ser. [67] Éste es el sentido del epígrafe que Camus coloca en la primera página de *El mito:* "'¡Oh alma mía, no aspires a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible!'" [68] Sobre el tema de la felicidad, no obstante, volveremos más tarde.

/91/ Hemos visto, en conclusión, que la lucidez lleva a la "presencia constante del hombre ante sí mismo". [69] Las diferentes afirmaciones de Camus acerca de la lucidez comportan un innegable carácter ético. En efecto, lo que a Camus preocupa es descubrir las condiciones y formular las características de una auténtica existencia. Si concede tanta importancia a la lucidez, es porque ésta es justamente la condición primordial para alcanzarla.

1.2.3. *La existencia auténtica*

"¿Sabéis la frase favorita de Calígula?", pregunta Quereas. "Sí", responde un patricio anciano: "Dice al verdugo: 'Mátale lentamente para que se sienta morir'." [70] Calígula, lo hemos visto, considera que los hombres están privados del conocimiento y que les es necesario un maestro que sepa de qué habla. Entonces se erige en maestro él mismo. Su lección —sencilla y clara, pesada y difícil— está contenida en ese "sentirse morir". No es otra que la lucidez. Calígula, ciertamente, no está jugando. A su modo, desea imponer en sus súbditos la seriedad que les falta. Le parece que los hombres "realmente juegan, sí, juegan con toda una parte de su vida y de sus intereses, por decirlo así, vitales". [71] En *El malentendido,* es el juego lo que provoca la catástrofe. Mersault, en *El extranjero,* lee en su prisión la historia que relata *El malentendido,* y dice: "no se debe jugar". [72] La lucidez conduce al hombre a colocarse frente a sí mismo. Volver a sí mismo, enfrentarse a sí mismo, es una idea fija para Mersault en *La muerte feliz.* [73] Ya sea de una manera positiva o de una manera negativa, la obra de Camus define la autenticidad, en primer lugar, como presencia del hombre ante sí mismo.

---

[66] B, OC II, p. 115.
[67] *Cf.* P. H. Simon, *L'homme en procès,* p. 94.
[68] Píndaro, *3ª Pítica*; MS, OC II, p. 123.
[69] *Cf.* p. 86. *Cf.* MF, Ch I, p. 89.
[70] Cg, OC I, p. 803.
[71] Ct I, OC II, p. 981.
[72] E, OC I, p. 146.
[73] *Cf.* MF, Ch I, p. 98: "De la tierra desolada al cielo sin color se alzaba para él la imagen de un mundo ingrato en el que por primera vez volvía finalmente a sí mismo"; y p. 99: "Gozaba durante un rato de este decorado frívolo y lujoso que separa al hombre de sí mismo"; p. 132: "Pero el día en que todo quedó instalado en la casa, Mersault llevó sus cosas a ella y volvió un poco a sí mismo... él ante él y durante largo tiempo, hasta la consumación."

Así definida, la autenticidad, que implica necesariamente lucidez de la muerte, está relacionada en Camus, también necesariamente, /92/ con la soledad. Mersault se esfuerza por mantener esa "presencia de sí mismo en sí mismo" a costa incluso de la soledad. [74] La soledad es una consecuencia inevitable de la lucidez frente a la muerte. No se trata del aislamiento meramente físico, de la ausencia de relaciones con otros hombres, aunque por una parte la soledad pueda llevar innegablemente a ese aislamiento, y por otra, esas relaciones pueda, bajo ciertas circunstancias, impedir la auténtica lucidez de la muerte y, por tanto, la auténtica soledad. [75] Los otros hombres pueden ser, en efecto, un refugio. Pero con la soledad Camus quiere dar a entender más bien la percepción lúcida de que la muerte propia es algo que solamente concierne a uno mismo. Uno ante su muerte, lúcidamente ante su muerte, es necesariamente uno ante uno mismo, y uno ante uno mismo es necesariamente uno solo. La raíz de la autenticidad, de una vida auténtica, está también en la lucidez ante la muerte. A este respecto, quizá sea útil recordar la idea de Camus acerca de la experiencia de de la muerte de otros. Para él "es un sucedáneo, una visión del espíritu, y nunca estamos muy convencidos de ello". [76] La experiencia de la muerte de los otros no es en realidad ninguna experiencia de la muerte, pues la muerte es siempre la muerte propia. [77] Por otra parte, puede afirmarse también que en determinadas circunstancias la ausencia de relaciones con otros hombres posee la cualidad de poner al hombre frente a sí mismo, y por consiguiente frente a su propia muerte, en auténtica soledad. Los personajes ancianos de *El revés y el derecho* temen la soledad con verdadero horror, precisamente porque los entrega "por entero al pensamiento de su muerte"; [78] la soledad a que se les condena les da a entender que van a morir pronto. [79] No les queda más refugio que Dios; saltan, renuncian a la autenticidad.

Es preciso retomar aquí la idea que Camus se hace acerca del sentido del viaje. Los viajes rompen los decorados interiores del hombre; en ellos no es posible "hacer trampa"; nos quitan los refugios /92/ del trabajo y la vida cotidianos. "Lejos de los nuestros, de nuestra lengua, arrancados a todos nuestros apoyos, privados de nuestras máscaras (...), estamos enteramente en la superficie de nosotros mismos." [80]

Para Camus, el miedo de morir es síntoma de inautenticidad. Aquellos que son ajenos a su propia vida, que no se han puesto frente a frente consigo mismos, temen la muerte. [81] Pero este miedo no es lo mismo que la angustia, que Camus llama su "desesperanza" o su "angustia

---

[74] MF Ch I, p. 105.
[75] *Cf.* MF, Ch I, p. 133 y s: "Pero cuando Lucienne llegó, esta vergüenza se fundió en una especie de alegría boba y precipitada que le invadió al volver a encontrar a un ser familiar y la vida fácil que implicaba su presencia... Y refugiado en el hombre, escapaba así de su miedo secreto."
[76] MS, OC II, p. 134.
[77] Anotamos una nueva coincidencia con Heidegger. *Cf. El ser y el tiempo,* segunda sección, cap. I, 47, pp. 260 y ss.
[78] RD, OC II, p. 50.
[79] RD, OC II, p. 51.
[80] RD, OC II, p. 76.
[81] MF, Ch I, pp. 166-167.

secreta", [82] la cual es por el contrario una consecuencia directa de la lucidez de la muerte. Ese miedo constituye más bien un rechazo, la negativa inconsciente a aceptar a la muerte en su verdad, y no puede por lo tanto fundar una auténtica confrontación absurda. El miedo hace al hombre volver a sus refugios. La angustia ante la muerte, que forma parte de la autenticidad, lo lleva a la presencia ante sí mismo y a la soledad. Los refugios y decorados niegan el absurdo porque anulan la conciencia, y son por tanto una especie más de evasión. La autenticidad implica por el contrario la rebelión, que es, como vimos, la única postura coherente en relación con el absurdo.

El absurdo es la presencia común de la conciencia y el mundo. Es a la vez rechazo y conciencia de lo que se rechaza. "El absurdo no tiene sentido más que en la medida en que no se conciente en él." [83] No consentir en el absurdo es tratar de salir de él; pero para ello debe mantenerse la conciencia de la confrontación. La autenticidad asume esta "paradoja" y, manteniendo la conciencia lúcida, asegura la confrontación mediante la angustia. [84] Estrictamente hablando, no hay paradoja: para rechazar una realidad hay que aceptarla como tal, reconocerla. La aceptación de la verdad del absurdo, su mantenimiento, es obra de la conciencia lúcida. El rechazo es la rebelión. La rebelión nace, pues, de la autenticidad. Lo que /94/ Camus, trastocando el sentido de la palabra, llama "el hombre absurdo", es en realidad el hombre rebelde, el hombre que ha elegido una existencia auténtica. Mantiene el absurdo en la conciencia (de ahí el calificativo de "absurdo"), pero busca en su rebelión una manera de vivir en él. Mantener el absurdo en la conciencia significa, en último análisis, mantener la conciencia de la muerte, la angustia que la rechaza y la confrontación de ambas. Rebelarse significa, en último análisis, mantener esa confrontación y decidir vivir en ella.

Para una existencia auténtica, la primera consecuencia de la rebelión es rechazar la esperanza. El rebelde vive sin la esperanza de la otra vida. Esperar otra vida es una vez más negar el absurdo, una forma característica de salto. "Si este mundo y esta vida no fueran los únicos, uno podría disponerse, arreglárselas con la muerte. La vida y la muerte perderían su radical seriedad, su peso", [85] dice Peter Schneider. En otras palabras, se renunciaría a la lucidez ante la verdad de la muerte. La rebelión supone "la ausencia total de esperanza". [86] Esta ausencia, Camus la sostendrá a través de todo su pensamiento. Cuando más tarde hable, en *La peste,* por ejemplo, de "lo que hay de estéril en una vida sin ilusión", [87] se referirá a ilusión y esperanza dentro de esta

---

[82] RD, OC II, p. 72.
[83] MS, OC II, p. 146.
[84] *Cf.* MS, OC II, p. 146: "Un hombre consciente del absurdo está unido a él para siempre... Eso es normal. Pero también es normal que haga esfuerzos por escapar del universo cuyo creador es. Todo cuanto precede no tiene sentido precisamente más que en consideración a esta paradoja."
[85] Schneider, "Mesure et Justice", *Camus devant,* p. 117.
[86] MS, OC II, p. 146.
[87] P, OC I, p. 455.

vida, y no a una esperanza en otra vida. [88] Pero al mismo tiempo que rechaza esta esperanza, comprueba la dificultad de este rechazo. La esperanza en Dios y en otra vida acuden incesantemente al hombre y constituyen uno de los caminos más frecuente de la inautenticidad. En una de las obras de juventud de Camus, Dios mismo arroja a los hombres la certeza de la nada; pero inmediatamente después declara: "Pero nada se puede hacer al respecto. Prometeo les dio ciega esperanza..." [89] La esperanza no puede "ser eludida para siempre... y... puede asaltar a aquellos mismos que se creían liberados de ella". [90] La lucidez, la existencia auténtica, no tienen esa consolación; [91] saben que la esperanza se opone a la confrontación /95/ con la muerte. [92] De este modo, la esperanza equivale a la resignación: "De la caja de Pandora donde estaban encerrados todos los males, los griegos hicieron salir a la esperanza después de los otros, como el más terrible de todos. No conozco símbolo más conmovedor. Pues la esperanza, al contrario de lo que se cree, equivale a la resignación. Y vivir no es resignarse." [93] Por último, la esperanza puede tomar en la inautenticidad la forma singular, no ya de espera en Dios o en otra vida, sino de confianza en una muerte distante. [94]

El rechazo de la esperanza tiene su contrapunto en la exaltación de la vida en este mundo, aquí abajo. Como hemos visto, Camus elige permanecer en la inmanencia. Esta elección, por la lucidez que encierra, por la angustia que supone, no ocurre sin tensión, sin desgarramiento; no abandona nunca la confrontación del absurdo. "No hay amor a la vida sin desesperanza de la vida", [95] y "¿cómo describir el lazo que lleva de este amor devorador por la vida a esta desesperanza secreta?". [96] Por la conciencia de la muerte, el hombre no espera ya nada; le queda en cambio su presente; [97] esperar otra vida es "apartarse de la implacable grandeza de ésta", es "un pecado contra la vida", [98] "la traiciona". [99] Pero la conciencia de la muerte no se opone tan sólo a la esperanza en otra vida, sino también, en rigor, a todos los propósitos, ilusiones y ambiciones dentro de esta vida. Lo único que queda es el presente. "Todo lo que hace trabajar y agitarse al hombre utiliza la esperanza. El único pensamiento no mentiroso es, pues, pensamiento estéril. En el mundo absurdo, el valor de una noción o de una vida se mide por su infecundidad."

---

[88] *Cf.* Mélançon, *op. cit.*, pp. 192 a 198.
[89] "Diálogo de Dios con su alma", Ch II, pp. 208-209.
[90] MS, OC II, p. 206.
[91] *Cf.* "El verano en Argel", B, OC II, p. 98; "Lo que exige (Argel) son almas clarividentes, es decir, sin consolación."
[92] *Cf.* MS, OC II, p. 152.
[93] B, OC II, p. 107.
[94] *Cf.* "El hospital del barrio pobre", EJ, Ch II, p. 213: "Los hombres vivían así, temiendo sólo su muerte, esperando por otra parte una muerte como la de cualquier otro, una muerte en algún futuro distante."
[95] RD, OC II, p. 77.
[96] RD, OC II, p. 81.
[97] *Cf.* "El viento en Djémila", B, OC II, pp. 93-94: "... para un hombre, tomar conciencia de su presente es no esperar ya nada".
[98] B, OC II, p. 107.

[100] Para los hombres sitiados por la peste "no había sino instantes". [101] Esta fidelidad a la vida es la segunda /96/ consecuencia de la rebelión, la segunda característica de la existencia auténtica. [102]

Aunque lo trataremos más tarde, nos referiremos brevemente aquí al tema de la religión —para Camus se trataba en particular del cristianismo— por la relación que guarda con el tema de la autenticidad. En un primer acercamiento, que es el que ahora nos interesa, Camus relaciona claramente la religión con la inautenticidad. Roger Quillot nos dice que, "de su infancia y de la lectura de Nietzsche, ha guardado el recuerdo de una religión de lisiados, de mujeres y de ancianos". [103] Es indudable que Camus vio siempre en cierta religiosidad un refugio, el rechazo a asumir lúcidamente la condición humana. Como en toda inautenticidad, el miedo a la muerte tiene en ella el papel fundamental. Una religión sostenida por él no puede ser una religión firme y se sujeta a los vaivenes del temor y de la indiferencia: "Pero que renazca la esperanza de la vida y Dios ya no tiene fuerza alguna contra los intereses del hombre." [104] Camus no tenía por esta suerte de juego religioso —y, es preciso decirlo, tampoco en general por la inautenticidad en todas sus manifestaciones— un verdadero desprecio. Sin embargo, no aceptaba lo que a fin de cuentas le parecía una debilidad y una cobardía. "Pero nosotros llamamos viriles a los lúcidos y no queremos nada con una fuerza que se separa de la clarividencia." [105]

La autenticidad se revela precisamente en el momento en que hay que elegir entre "Dios o el tiempo, esta cruz o esta espada", "la contemplación o la acción... Es preciso vivir con el tiempo y morir con él o sustraerse a él para una vida más grande". [106] El hombre auténtico que se rebela contra el absurdo no puede sino elegir el tiempo, la sucesión constante de presentes. Ninguno de los "héroes absurdos" se separa del tiempo. En primer lugar, el tiempo es lo único cierto. "Entre la historia y lo eterno, he elegido la historia porque amo las certezas. Al menos de ella estoy seguro."/97/ [107] Pero en el fondo la decisión de permanecer en el tiempo es de nuevo una consecuencia de la idea de Camus acerca de la muerte. Aunque el papel de la muerte pueda no parecer fundamental en el nivel de los descubrimientos del absurdo y en el de la definición de la noción del absurdo, su verdadera cualidad de fundamento sale a luz cuando Camus investiga las consecuencias de aquellos descubrimientos. Durante la descripción de los descubrimientos del

---

[99] MS, OC II, p. 129.
[100] MS, OC II, p. 174.
[101] P, OC I, p. 355.
[102] *Cf.* Bollnow, *op. cit., Camus devant,* p. 43: "Las relaciones que se extienden del presente al porvenir y al pasado, pierden siempre lo más de su sentido, y el hombre está reducido a limitarse sólo al instante. Se desvanece toda posibilidad de sobrepasar el momento presente por la constitución de proyectos; así la idea de porvenir está vaciada de su sentido."
[103] R. Quilliot, *La mer et les prisons,* pp. 37-38.
[104] RD, OC II, p. 49.
[105] MS, OC II, p. 189.
[106] MS, OC II, p. 186 y s.

absurdo, Camus coloca a la muerte sólo como una más entre otras causas del surgimiento del sentimiento del absurdo. Pero cuando ahora se trata de la vida del hombre dentro de su condición absurda (de lo que llama "las consecuencias"), todas sus afirmaciones están claramente en función de su idea de la muerte. La elección de una vida que no se separe del tiempo, a la cual se consagran los "héroes absurdos" (los hombres que se rebelan contra el absurdo), es la conclusión del hecho "de que todo deba un día morir". [108] Todo lo que no sea vivir en el presente y en lo inmediato queda desvalorizado porque, por ejemplo, "las obras de Goethe dentro de diez mil años serán polvo y su nombre olvidado". [109] La amenaza de un castigo eterno es vaga y no significa nada frente al "último castigo que les reservaba la vida misma (...). Ése era el que experimentaba él (el actor: "héroe absurdo") por anticipado". [110] Camus resume esta elección de una vida que considera al tiempo, al tiempo presente, instantáneo, como única realidad, con una frase de Nietzsche: "Lo que importa —dice Nietzsche— no es la vida eterna, es la eterna vivacidad." Y comenta: "En efecto, todo el drama está en esta elección." [111]

Camus se acoge al tiempo y a lo efímero, pero esta elección no se realiza sin pasión. Precisamente esta elección no tendría sentido, y la rebelión contra el absurdo no sería posible, si esta vida temporal, que es el lugar del exilio, no pudiera ser a la vez un reino. El amor a la vida, la pasión, la participación del hombre de la naturaleza y el mundo, son quizá los temas que más han llamado la atención de los críticos de Camus. Serge Doubrovsky ve incluso en la participación "la categoría fundamental de la ontología camusiana"/98/, [112] y la entiende como la unión de los reinos natural y humano. Según Pierre Nguyen-Van-Huy y algunos más, Camus ha partido de esa unión, de ese acuerdo entre la naturaleza y el hombre tal como se encuentra consagrado en *Bodas.* [113] La participación ocurriría en un estadio anterior al del absurdo, y éste último vendría a romper esa unión por la intervención de la conciencia. [114] De una felicidad inicial se caería en cierta angustia e infelicidad señalada por el absurdo, y después de ella se establecería una lucha por volver a hallar aquella felicidad. Pero, de hecho, entre las obras de Camus es *Bodas* la que más explícitamente se refiere a la muerte y a la angustia que provoca. Concretamente, "El viento en Djémila" está íntegramente dedicado a la muerte *a la vez* que a la celebración de una vida plenamente asumida como mortal. Por lo demás, la publicación póstuma de *La muerte feliz,* escrita entre 1936 y 1938 y contemporánea de *Bodas,* vino a testimoniar que aquella participación estuvo para Camus ligada desde el principio con la idea de la muerte.

---

[107] MS, OC II, p. 186.
[108] MS, OC II, p. 180.
[109] *Ibid.*
[110] MS, OC II, p. 184.
[111] *Ibid.*
[112] Doubrovsky, "La morale... ", *Les critiques,* p. 157 y s.
[113] Las "bodas" de que se trata no son otras, justamente, que las que unen al hombre con la naturaleza.
[114] *Cf.* sobre todo, Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, pp. 27 a 56.

Camus vivió y expresó su amor a la vida siempre sobre el telón de fondo de la muerte. Justamente por esto hemos dicho más arriba que la elección de una vida sin esperanza no ocurre sin tensión y no abandona nunca la confrontación del absurdo. [115] No hay para Camus un exilio que deja de serlo para transformarse en exilio, de modo que el hombre pudiera encontrarse ya en uno ya en otro dependiendo de los avatares de una indescriptible lucha interior. El exilio es el reino. Camus vivió y expresó el exilio como el único reino posible. El hombre posee su nostalgia de otro reino, y por eso este mundo es un exilio; pero el hombre sabe que este mundo es el único que tiene y por eso es un reino. La pasión es explícitamente en *El mito de Sísifo* una consecuencia del absurdo: "Saco así del absurdo tres consecuencias, que son: mi rebelión, mi libertad y mi pasión." [116] Y también: "el hombre absurdo, vuelto enteramente hacia la muerte (tomada aquí como la absurdidad más evidente), se siente libre de todo lo que no es esta atención apasionada/99/ que cristaliza en él". [117] Esta entrega apasionada a un mundo y una vida perecederos está en Camus cantada y celebrada con una vehemencia y una constancia extremas. Creemos inútil multiplicar las citas o repetir lo que todos los críticos de Camus han señalado. Lo que nos interesa destacar es que a través de este amor a la vida es como mejor puede advertirse el papel de la muerte en la relación entre absurdo y rebelión. Cuando Camus afirma: "Todo mi horror de morir se resume en mi ansia de vivir", [118] o habla de "esa pasión de vivir que medra en el seno de las grandes calamidades", [119] o dice incluso: "Todo lo que exalta la vida acrecienta al mismo tiempo su absurdo", [120] nos da en realidad la clave del sentido de la rebelión frente al absurdo. La muerte se presenta en definitiva, como la causa fundamental del surgimiento del absurdo; la realidad de la muerte trae consigo la absurdidad de la condición del hombre y es, en última instancia, la que provoca la infelicidad. La muerte compone el absurdo como estado de hecho. Ahora bien, frente a la muerte se presenta la lucidez de la muerte como la causa fundamental de la rebelión y, en última instancia, como la causa de la única felicidad posible del hombre. La lucidez de la muerte constituye el absurdo como estado de conciencia. La rebelión puede identificarse en efecto con el absurdo como estado de conciencia, pues no es más que la actualización, la vivencia lúcida, por así decirlo, del absurdo como estado de hecho. Ser consciente del absurdo es ya rebelarse contra él. Esta relación se establece con carácter de necesidad. Frente al absurdo surge la rebelión; frente a la muerte surge la lucidez de la muerte. Muerte y absurdo son datos, son realidades que es posible ignorar o asumir. Están simplemente en potencia de ser asumidas por el hombre. La lucidez de la muerte y la rebelión son

---

[115] *Cf.* p. 95.
[116] MS, OC II, p. 170.
[117] MS, OC II, p. 166. Las palabras entre paréntesis son también de Camus.
[118] B, OC II, pp. 95-96.
[119] P, OC I, p. 296.
[120] B, OC II, pp. 106-107.

precisamente la asunción del absurdo y de la muerte en su verdad. Desde el momento en que el hombre asume el absurdo en la lucidez de la muerte, es ya hombre rebelde, ha actualizado el absurdo, que es en esencia confrontación. El horror de morir se "resume" en el ansia de vivir porque asumir el absurdo se resume en la rebelión. Lo que exalta la vida acrecienta al mismo tiempo su absurdo porque la rebelión implica la confrontación lúcida/100/ con la muerte. La pasión de vivir medra en las grandes calamidades porque frente a la muerte brota la lucidez de la muerte y con ella la rebelión. La rebelión implica ya esa pasión y ese amor a la vida. El amor a la vida es inevitablemente una consecuencia de la lucidez ante la muerte, porque esta lucidez es ya el principio de la rebelión. Así, es la muerte la que hace de este mundo un lugar de exilio, pero es la lucidez de la muerte la que hace de este exilio un reino. "El universo aquí sugerido no vive más que por oposición a esta excepción constante que es la muerte." [121] Si modificamos los términos que hemos venido manejando, y llamamos "voluntad del absurdo" a la asunción consciente del absurdo, es decir, a la rebelión, podemos entender la siguiente declaración de Camus: "Si no tuviera pavor de las magníficas generalizaciones a la Nietzsche, os diría: 'El sentimiento del absurdo es el mundo que está a punto de morir. La voluntad del absurdo es el mundo nuevo'." [122]

En vista de lo anterior, es fácil ver que el amor a la vida, en Camus, no puede ser una realidad independiente de la lucidez ante la muerte. Camus no tiene y no postula un amor a la vida que hubiera adquirido gratuita e inocentemente en una despreocupada e inconsciente juventud sobre las playas de Argelia, y que posteriormente hubiera enfrentado al súbito descubrimiento de la muerte. El amor a la vida que expresa está dado, por el contrario, por ese descubrimiento de la muerte. "El absurdo [123] y la añadidura de vida que lleva consigo *no dependen, pues, de la voluntad del hombre,* sino de su contrario, que es la muerte." [124] No contradice lo que hemos dicho el que Camus declare: "Tomamos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar. En esta carrera que nos precipita todos los días un poco más hacia la muerte, el cuerpo conserva esta delantera irreparable"; [125] por el contrario, corrobora simplemente lo que ya hemos expresado: que la lucidez de la muerte se opone al hábito, al decorado, a los modos cotidianos y rutinarios de vivir y actuar. [126]

/101/ Camus ilustró suficientemente la relación entre lucidez de la muerte y el amor a la vida en su obra *Calígula.* [127] En "el día consagrado al arte", [128] Calígula convoca a un certamen

---

[121] MS, OC II, pp. 168-169.
[122] "Lettre au sujet du 'Parti pris' de Francis Ponge", Pl II, p. 1667.
[123] Se refiere aquí, evidentemente, al absurdo como estado de conciencia, como rebelión.
[124] MS, OC II, p. 169. Es Camus quien subraya.
[125] MS, OC II, pp. 128-129.
[126] Que la "delantera del cuerpo" sea "irreparable", esto es, que la inautenticidad sea en cierto modo una propiedad necesaria al hombre, lo veremos más tarde cuando nos refiramos a la ambigüedad de la naturaleza humana.
[127] *Cf.* Introducción, p. 31.
[128] Cg, OC I, p. 813. Todos los entrecomillados siguientes, hasta el fin del apartado, son de Cg, OC I, pp. 813 a 818.

de poesía. Los poetas tendrán que componer una poesía improvisada. “Tema: la muerte. Tiempo: un minuto.” El juez es Calígula. Los poetas comienzan a declamar: “Muerte, cuando más allá de las negras orillas...”; “Las tres Parcas en su antro...”; “Te invoco, ¡oh muerte...”; “Inexorablemente ella camina...”; “Recóndita y difusa plegaria...”; pero Calígula interrumpe a todos y los obliga a guardar silencio. Entra entonces el joven Escipión y comienza: “Persecución de la dicha que vuelve a los seres puros, / cielo en que el sol fluye, / fiestas únicas y salvajes, mi delirio sin esperanza...” Calígula lo interrumpe y dice: “Calla, ¿quieres? Los demás no necesitan ya concursar. Eres muy joven para conocer las verdaderas lecciones de la muerte.”

1.2.4. *La moral del absurdo*

La rebelión contra el absurdo puede ser definida, en conclusión, como la asunción consciente de la condición absurda. Por una parte, la rebelión se funda en la lucidez ante la propia muerte e implica por tanto el mantenimiento de la confrontación absurda, que es en el fondo confrontación entre la nostalgia de inmortalidad y la realidad de la muerte. Por otra parte, la rebelión funda a su vez una existencia auténtica cuyas principales características son, como hemos visto, el rechazo de la esperanza y la fidelidad a esta vida. Finalmente, esta vida, vivida en la rebelión se asume como efímera, como vida en el presente, con amor y pasión; amor y pasión que descubren sus propias raíces y que revelan por ello con claridad la relación entre la condición absurda y la rebelión. En última instancia, pues, la condición metafísica absurda, que hemos estudiado en la primera sección de este capítulo, puede ser considerada, con todos los reparos del caso, como un estado de hecho; por su lado, la rebelión puede considerarse como la adopción, por parte del hombre, de una determinada/102/ actitud en vista de este estado de hecho, actitud que sería la asunción consciente y lúcida de aquella condición.

Ahora bien, en su pensamiento acerca de la condición metafísica del hombre y de la rebelión que se le opone, Camus saca una serie de conclusiones que tienen ya un carácter ético más definido, o que, mejor dicho, vienen a concretar una ética y una moral cuyos primeros pasos ya se encuentran en la rebelión y en la distinción entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica. [129]

[129] Cabría en este momento distinguir entre *ética* y *moral*. Agrandes rasgos, la ética es una disciplina teórica, un estudio de los llamados hechos o fenómenos morales (valores y valoraciones, preceptos, normas, actitudes, comportamientos morales, etcétera). La moral no constituye una disciplina de conocimiento, sino solamente un conjunto determinado de normas o reglas que pretenden dirigir la conducta de los hombres. Una moral presupone, así sea implícitamente, una ética. La ética se fundamenta, generalmente, en una metafísica. En el pensamiento de Camus, los aspectos éticos se encuentran confundidos con los propiamente morales, y aunque podría en efecto hacerse en él una distinción punto por punto entre lo ético y lo moral, no creemos que ésta sea indispensable para la comprensión de las ideas expuestas. En Camus la moral brota de la ética de un modo tan inmediato que intentar señalar el límite entre la una y la otra podría más bien prestarse a confusiones.

En primer lugar, encontramos la eliminación de los valores morales. Si en el mundo nada tiene sentido, si "toda la gloria de este mundo es como un fuego de estopas", [130] entonces no caben en él los valores. "La creencia en el sentido de la vida supone siempre una escala de valores, una elección, nuestras preferencias. La creencia en el absurdo, según nuestras definiciones, enseña lo contrario". [131] La negación de los valores tiene su raíz en la condición absurda. La ausencia de una finalidad trascendente impide toda valoración de una acción en relación con esa finalidad. Si las acciones carecen de meta, carecen de valor. Camus aborda este problema a través de la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, y afirma así que "todo el problema del absurdo debería poder concentrarse alrededor de una crítica del juicio de valor y del juicio de hecho". [132] El absurdo proscribe, "de una vez para siempre", los juicios de valor "en beneficio de los juicios de hecho". [133] Así, lo único que cuenta son las explicaciones causales de los fenómenos, y ya no las finales, basadas en propósitos o metas. La mejor ilustración de esta supresión de los valores es sin duda el caso de Mersault, en *El extranjero.* Para él, /103/ la única explicación válida de los disparos con que asesinó al árabe es una explicación física o psicofísica, una explicación natural, y así cuando se le requiere sobre la causa de su acto responde que fue "a causa del sol", [134] mientras que lo que buscaban juez, fiscal y jurado era una explicación fundada en motivos. Mersault atribuye sus movimientos al azar y un testigo dice en el proceso que para él el crimen era "una desgracia", [135] es decir, el resultado desgraciado de la yuxtaposición de fuerzas independientes de toda calificación moral, mientras que fiscal, juez y jurado, e incluso el abogado de Mersault, quieren razones, fines, la atribución de un sentido moral a la conducta de Mersault. [136] En general, la historia de *El extranjero* puede verse como un contraste entre un intento de vivir de acuerdo con la naturaleza amoral (esto es, aquí, sin valores morales) de la existencia humana y un intento de imponer valores morales sobre esa naturaleza. [137] Lo que *El extranjero* muestra, a fin de cuentas, es la equivalencia profunda de toda acción humana, la eliminación de los juicios de valor en relación con los actos humanos —y es por ello que Mersault es un extranjero o un extraño en relación con la sociedad que trata de imponer a toda costa valor a las acciones. [138]

---

[130] "Comme un feu d'etoupes", Pl II, p. 1465.
[131] MS, OC II, p. 167.
[132] Ct II, OC II, p. 1167.
[133] MS, OC II, p. 167.
[134] E, OC I, p. 165.
[135] E, OC I, p. 156.
[136] *Cf.* Champigny, *op. cit.,* p. 98: "(Mersault) rebaja lo psicomoral a lo psicofísico... En lugar del móvil que se le pide proporcionar, sugiere una causa. Esto podría ser materia de la ciencia, pero no materia del teatro (de la sociedad teatral)"; p. 162: "Mersault... desmitiza el término 'destino' haciéndolo equivalente a 'azar' o 'necesidad'..."
[137] Algo así ha visto A. P. Hinchliffe, *The Absurd,* Methuen & Co., Londres, 1972, p. 40.
[138] *Cf.* Lazere, *op. cit.,* p. 155: "Él es el único nativo en un país de extranjeros"; y en P1 I, p. 1915, este comentario de Quilliot: "En el curso de una de nuestras discusiones, Camus especificó que éste era el punto de partida de su libro:

Pero este nivelamiento, como afirma Fitch, tiene de nuevo su origen en la conciencia de la muerte: "Esta divina equivalencia de todas las posibilidades humanas, que proviene de su conciencia de la muerte que lo alcanza (a Mersault), corresponde a lo que caracterizaba ya su comportamiento durante su luto y hasta el momento del asesinato: en cada caso, es la sombra de la muerte la que hace este nivelamiento de todo." [139] *Calígula* es también ejemplo/104/ de este nivelamiento: "El orden de las ejecuciones (de ciudadanos romanos)", dice Calígula, "no tiene, en efecto, ninguna importancia. O más bien: estas ejecuciones tienen todas la misma importancia, lo que quiere decir que no la tienen". [140] Que la muerte sea la causa de esta supresión de los juicios de valor es claro también en *La peste:* "La peste había suprimido los juicios de valor." [141] Además, "ninguna moral, ni ningún esfuerzo son *a priori* justificables ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición". [142] Puede, en suma, admitirse que tal supresión está relacionada con la reducción al presente que opera la lucidez de la muerte. [143] "Allí donde reina la lucidez se hace útil la escala de valores." [144]

La supresión de los valores tiene su correlato, en el ámbito de la conducta humana, en las ideas de indiferencia e inocencia, que Camus atribuye a sus héroes y personajes del ciclo del absurdo. En efecto, si todas las acciones son igualmente valiosas (lo que equivale a decir que ninguna posee ningún valor) y si lo que cuenta es únicamente la conciencia con que se realizan, entonces es indiferente ejecutar una u otra. Esta indiferencia exige, por tanto, lucidez, y en realidad es un fruto de esta lucidez. La indiferencia de Mersault ha sido muy destacada por los críticos de *El extranjero.* [145] Para Mersault, en efecto, todas las vidas "dan lo mismo" [146] y "nada, nada tenía importancia y yo sabía bien por qué". [147] El "porqué" lo encontramos unas líneas más abajo, en ese "Todos eran privilegiados. También a los otros se les condenaría un día." [148] Podría pensarse que esta indiferencia contradice lo que hemos dicho más arriba acerca de la pasión. Indiferencia y pasión pueden, sin embargo, /105/ conciliarse sin dificultades si se advierte que ambas tienen su raíz en la lucidez ante la muerte. Ante la lucidez de la muerte, cada experiencia

---

un hombre que es un extraño a su vida, a la vida como se la concibe ordinariamente —adaptado a la naturaleza, pero inadaptado a la sociedad."

[139] Fitch, *op. cit.*, p. 133 y s.

[140] Cg, OC I, p. 726.

[141] P, OC I, p. 354.

[142] MS, OC II, p. 134.

[143] *Cf.* A. Maquet, *Albert Camus: The Invincible Summer,* trad. del francés y editado por Humanities Press, Nueva York, 1972, p. 54: "El 'me da lo mismo' que constantemente retorna a sus labios (de Mersault) es comprensible. Para expresar un juicio de valor, es necesario apoyarse uno mismo en la memoria o tener una imaginación acerca del futuro. En el fluir del presente, toda jerarquía está desprovista de significado."

[144] MS, OC II, p. 168.

[145] Robert Champigny habla de la "ataraxia" de Mersault en lugar de su indiferencia, y la define como una ausencia de turbación provocada por la liberación de los deseos no naturales; *Cf.* Champigny, *op. cit.*, pp. 59-60.

[146] E, OC I, p. 117.

[147] E, OC I, pp. 178-179.

[148] E, OC I, p. 179.

es idéntica a cualquier otra, pero todas y cada una son vividas con la misma pasión. Una experiencia es indiferente respecto de otras experiencias, pero no es indiferente la intensidad o pasión con que cada experiencia se vive. Por otra parte, la supresión de los valores implica también la idea de la inocencia del hombre. Ninguna conducta puede encontrar justificación o condenación si no hay escala de valores. A esta imposibilidad la llama Camus "inocencia": "En cuanto a las otras morales (entiendo también al inmoralismo), el hombre absurdo no ve en ellas más que justificaciones y él no tiene nada que justificar. Yo parto aquí del principio de su inocencia." [149] Según esto, Camus no considera su pensamiento ético o moral como un inmoralismo, es decir, una doctrina que niegue toda moral a causa de negar la existencia de valores. Hay para Camus, en efecto, un valor. Si los juicios de valor han sido suprimidos en provecho de los juicios de hecho, ha permanecido, sin embargo, la conciencia como el fundamento mismo de esa supresión. La conciencia es el único valor de la moral que surge de la rebelión ante el absurdo. Precisamente, la supresión de los juicios de valor sólo tiene sentido si se realiza desde la conciencia.

¿Cómo se define una moral que tenga como único valor la conciencia? Pero, ¿es acaso la conciencia el único valor en esta etapa del pensamiento de Camus? Si se considera como valor lo que sirve a un fin, lo que vale por la relación que guarda con el fin que se persigue, es decir, lo que generalmente se denomina *valor útil* o valor-medio, entonces, en efecto, la conciencia o la lucidez es el único valor de esta moral. Pero si se considera como valor más bien al fin mismo y no al medio para realizarlo, a lo que se llama *valor por razón de sí* o valor-fin, entonces el valor será, simplemente, la vida del hombre y su felicidad. El hecho de que la vida y la felicidad constituyan un verdadero valor para Camus, a pesar de la supresión de los juicios de valor en general, debe ya da haber quedado claro desde el momento en que la rebelión es precisamente rebelión contra la muerte. [150] Pero si no, el testimonio de Calígula sirve /106/ nuevamente para ratificarlo. A Cesonia, que le dice: "Hay lo bueno y lo malo, lo grande y lo mezquino, lo justo y lo injusto. Te juro que nada de eso cambiará", Calígula responde: "Mi voluntad es cambiarlo. Haré a este siglo el don de la igualdad. Y cuando todo esté allanado, lo imposible al fin en la tierra, la luna en mis manos, entonces, quizá, yo mismo me transformaré y el mundo conmigo, y entonces, al fin, los hombres no morirán y serán felices." [151] De esta declaración se sigue no sólo que la vida y la felicidad son efectivamente los valores últimos, sino también que la conciencia, que es lo que ha operado ese allanamiento de los valores, es efectivamente el valor-medio. Pero debemos hacer notar que entender la vida como fin, como un valor final, no significa, lo cual sería contradictorio, postular un fin trascendente, una finalidad a la cual la vida tendería. El fin de

[149] MS, OC II, p. 172.
[150] *Cf.* HR, OC II, p. 590: "... este razonamiento (el razonamiento absurdo) admite la vida como el único bien necesario, puesto que permite precisamente esta confrontación y (que) sin ella la apuesta absurda no tendría base."

la vida, si se puede decir así, es ya ella misma. La vida realiza su finalidad a cada momento, mientras está siendo, en el presente. Por eso no puede considerarse que afirmar la vida como valor final contradiga el rechazo de toda esperanza y de todo propósito, que más arriba hemos investigado. El valor de la vida está en sí misma; es un valor inmanente. Por otra parte, en consecuencia, el valor útil, la conciencia, se da al mismo tiempo que el valor fin. La función de la conciencia como medio, función que tiene una relación inmediata con el fin, no es precisamente crear el fin, sino más bien revelarlo como lo que es en esencia, como valor. La vida es, independientemente de la conciencia; pero la vida sólo vale para quien posee la lucidez. [152]

La moral que Camus construye con estos valores es, según sus propias palabras, una moral de la cantidad: "la creencia en el absurdo equivale a sustituir la calidad de las experiencias por la cantidad". [153] Mucho se ha dicho acerca de esta singular moral que, en /107/ última instancia, no es sino la formulación en principios de las consecuencias de la rebelión. Una moral de la cantidad, en efecto, postula la "equivalencia" de las acciones, "la indiferencia por el porvenir y la pasión de agotar todo lo que es dado", [154] y concluye que "lo que cuenta no es vivir mejor sino vivir más". [155] Interesa sin embargo señalar, como lo ha hecho De Luppé, que "*la cantidad depende de la calidad;* la cantidad no obsta a la calidad, sino que por el contrario surge de ella; pues si la conciencia no está *pesente* un instante, este instante no es gustado y se recae en la monotonía cotidiana". [156] De acuerdo con esta moral, el hombre debe buscar el máximo número de experiencias siempre y cuando éstas vayan acompañadas de la conciencia. Una vez más, es una consecuencia de esta moral —la libertad— la que nos aclarará lo que yace en el fondo de ella y en general del pensamiento ético de Camus.

La moral de la cantidad desemboca por necesidad en el "Todo está permitido", sentencia que Dostoievski pone en labios de Iván Karamázov y que ejerció para Camus una fascinación constante. A pesar de los esfuerzos que hizo por atenuarla, afirmando que el "Todo está permitido" "no significa que nada esté prohibido" o que "no autoriza todos los actos", [157] la coherencia exige que su pensamiento ético apruebe el "Todo está permitido", con el límite único de aquellos actos que nieguen la conciencia o que, como el suicidio, la supriman. Esta sentencia

---

[151] Cg, OC I, p. 733.
[152] *Cf.* sobre esto la interpretación de Champigny, en *op. cit.*, p. 169 y s.: "La violencia de la reacción de Mersault (ante el sacerdote que acude a asistirlo en su celda) se explica así de manera satisfactoria. Lo que el sacerdote trata de hacer, a los ojos de Mersault, es robarle esta vida que se ha convertido en su bien de cara a la muerte, es arrebatarle su valor, este valor que se revela y se erige sobre el fondo de la muerte... para Mersault ella tiene su fin en ella misma y por ello se justifica a sí misma... El sacerdote busca dar a la vida un valor que la trasciende. Pero, al hacerlo, enajena su vida: su vida no será jamás suya... Es así que, al querer dar a la vida un valor que la trasciende, el sacerdote, a los ojos de Mersault, escamotea el valor que puede tener vivir."
[153] MS, OC II, p. 167.
[154] *Ibid.*
[155] *Ibid.*
[156] R. de Luppé, *op. cit.*, p. 34.
[157] MS, OC II, p. 173.

es para Camus la expresión de la única libertad que le es dada al hombre que se revela ante el absurdo: la libertad de acción. El problema de la libertad pierde en Camus todo aspecto teórico: "Saber si el hombre es libre no me interesa." [158] No interesa tampoco conocer o atribuirse una libertad absoluta, investigar o elucidar las relaciones entre la libertad y la necesidad, entre la norma y la libertad. "El absurdo aniquila todas mis probabilidades de libertad eterna." [159] El tratamiento de este problema es netamente fenomenológico. La libertad es en Camus una experiencia. Esta experiencia de una libertad de acción que se condensa en el "Todo está permitido", no precisa de ninguna justificación teórica: está ahí desde el momento de la rebelión. /108/ Ahora bien, esta experiencia de la libertad como libertad de acción se funda, sin duda alguna, en la lucidez ante la muerte. En este punto, las afirmaciones de Camus son lo suficientemente explícitas:

> "La única libertad posible es una libertad con respecto a la muerte. El hombre verdaderamente libre es el que, aceptando la muerte como tal, acepta por el mismo hecho sus consecuencias —es decir, el derrocamiento de todos los valores tradicionales..."; [160] "El absurdo me aclara algo en este punto: no hay día de mañana. He aquí desde ahora la razón de mi libertad profunda"; [161] "... el hombre absurdo, vuelto enteramente hacia la muerte..., se siente libre de todo lo que no es esta atención apasionada que cristaliza en él. Disfruta de una libertad en relación con las reglas comunes". [162]

Y por último: "la vuelta a la conciencia, la evasión fuera del sueño cotidiano, representan los primeros movimientos de la libertad absurda". [163] La relación que existe entre esta libertad y la indiferencia a que nos referimos antes, se ve con claridad en esta cita: "La divina disponibilidad del condenado a muerte..., este increíble desinterés por todo, salvo por la llama pura de la vida, la muerte y el absurdo, son aquí, ya se ve, los principios de la única libertad

---

[158] MS, OC II, p. 164.
[159] *Ibid.*
[160] Ct I, OC II, p. 1017.
[161] MS, OC II, p. 165.
[162] MS, OC II, p. 166.
[163] *Ibid.*

razonable: la que un corazón humano puede experimentar y vivir." [164] En resumen, como lo dice De Luppé: "Soy libre porque sé que soy mortal." [165]

/109/ La libertad tiene así como fundamento la lucidez ante la muerte. Si, por otra parte, esta libertad, que Camus llama "libertad absurda" y que en realidad es la libertad del hombre en rebelión contra su condición absurda, resume con precisión la moral de la cantidad que Camus postula, puede concluirse, también por este camino, que la lucidez ante la muerte es la raíz del pensamiento ético de Camus. Como hemos dicho, esta lucidez es el valor-medio de la ética camusiana y la vida y la felicidad constituyen el valor-fin, o el valor por razón de sí. Si esto es así, la muerte, esa realidad descarada y brutal, tiene que ser considerada como el anti-valor máximo, el mal por excelencia.

Podemos ahora descubrir lo que constituye el verdadero motor del pensamiento de Camus en su dimensión metafísica. Dicho simplemente, no es más que la lucha entre un inagotable afán de felicidad y de vida y la muerte. Promovido por esta lucha, que es en su inicio únicamente una profunda exigencia vital, el pensamiento despliega el escenario de una condición absurda y urde la tragedia de una rebelión que busca el sol en medio de la noche. [166] Ese escenario es en efecto oscuridad. Único protagonista, el hombre, solo, sin más luz que su exigencia de luz y su visión de la oscuridad, [167] decide "en la conciencia y en el valor" [168] permanecer ahí porque sólo ahí tiene un sentido su lucha. Esta lucha "basta para llenar un corazón de hombre" [169] y constituye su única felicidad.

> No hay sol sin sombra, y es preciso conocer la noche. El hombre absurdo dice "sí" y su esfuerzo jamás cesará. Si hay un destino personal, no hay destino superior, o por lo menos no existe más que uno que él juzga fatal y despreciable. Por lo demás, él se sabe dueño de sus días. En este instante sutil en que el hombre se vuelve sobre su vida, Sísifo, volviendo hacia su

---

[164] *Ibid. Cf.* también Cg, OC I, pp. 729-730: "Este mundo no tiene importancia y el que lo reconoce conquista su libertad. Y justamente os odio porque no sois libres. En todo el Imperio romano sólo yo soy libre. Regocijaos; al fin ha venido un emperador a enseñaros la libertad... Id a anunciar a Roma que se le ha concedido al fin la libertad y que con ella comienza una gran prueba." Un manuscrito anterior de la misma obra daba este pasaje como sigue (P1 I, p. 1758): "¡Y bien! Voy a completar tu documentación y a enseñarte que no hay más que una libertad, la del condenado a muerte. Porque a él, todo le es indiferente, fuera del golpe que hará salpicar su sangre. He ahí por qué vosotros no sois libres. He ahí por qué en todo el Imperio romano, sólo Calígula es libre, entre toda una nación de esclavos. A este pueblo orgulloso de sus libertades irrisorias, ha venido al fin un emperador que va a darle su libertad profunda (...). Es como si, a partir de esta hora, vosotros vivierais todos como condenados a muerte..."

[165] De Luppé, *op. cit.*, p. 30.

[166] *Cf.* MS, OC II, p. 188: "Instalo mi lucidez en medio de lo que la niega. Exalto al hombre ante lo que le aplasta, y mi libertad, mi rebelión y mi pasión se juntan entonces en esta tensión, esta clarividencia y esta repetición desmesurada."

[167] *Cf.* MF, Ch I, p. 65: "La exigencia de felicidad me parecía lo más noble que hay en el corazón del hombre."

[168] MF, Ch I, p. 166.

[169] MS, OC II, p. 214.

roca, contempla esta serie de acciones sin ligazón en que se convierte su des/110/tino. Creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado con su muerte. [170]

A la luz de este texto, podemos afirmar, provisionalmente al menos, que esa ***unidad*** en que se resume la vida cuando se la contempla en su diversidad sobre el fondo de la muerte, esa unidad que el hombre crea mediante su lucidez, ese destino personal, revela para cada uno el sentido inmanente que posee su vida.

Apéndice: Arte absurdo

Camus introduce sus reflexiones acerca del sentido de la creación artística con las siguientes palabras: "Este mundo absurdo y sin Dios se puebla entonces con hombres que piensan claro y no esperan ya. Y todavía no he hablado del personaje más absurdo de todos, que es el creador." [171] Su concepción del arte constituye una estética en la medida en que lo sea un pensamiento que se propone solamente dar cuenta del impulso creador que surge de determinada concepción del mundo y del hombre y que examina, desde el punto de vista de esa concepción, el sentido y la finalidad de la obra de arte. Camus, en efecto, no pretende referirse a la creación artística en general ni asentar una doctrina válida para toda manifestación estética. Lo que él llama "arte absurdo" es el arte que nace de la asunción de la condición absurda, contemplará todo arte desde la peculiar perspectiva del absurdo y verá en él "uno de los síntomas de esta enfermedad (del absurdo) que repercute en todo el pensamiento del hombre". [172]

/111/ La creación artística es así, para Camus, un paso que se da en el mismo camino del absurdo y se guía por los postulados de la concepción metafísica del absurdo. "En el tiempo del razonamiento absurdo, la creación sigue a la indiferencia y al descubrimiento." [173] Quiere "mostrarle (al otro)... el camino sin salida donde todos están metidos". [174] Así, una obra de arte absurda no puede añadir al mundo un sentido; ella misma debe comprender su gratuidad. "Si los mandamientos del absurdo no son respetados en ella, si no ilustra el divorcio y la rebelión, si

[170] *Ibid. Cf.* también Ct II, OC II, p. 1160 y s.: "Moraleja de la peste: no ha servido para nadie ni para nada. No hay más que aquellos a quienes la muerte ha alcanzado, o aquellos a quienes se les ha llevado a sus seres queridos al otro mundo; son los únicos que han podido sacar alguna enseñanza de la plaga." Y sobre esta enseñanza, *Cf.* Ct II, OC II, p. 1161: "Naturalmente, nosotros sabemos que la peste tiene su aspecto beneficioso, que hace abrir los ojos, que obliga a pensar. Desde este punto de vista, es como todas las calamidades del mundo y como el propio mundo"; y sobre todo, Ct II, OC II, p. 1163: "Vista a distancia, su vida les parecía ahora formar un todo. Fue entonces cuando se aferraron a ella con una fuerza nueva. Así, la peste les devolvía la unidad."
[171] MS, OC II, p. 191.
[172] MS, OC II, p. 194.
[173] *Ibid.*
[174] *Ibid.*

ofrece sacrificios a las ilusiones y suscita la esperanza, ya no es gratuita", [175] y el hombre puede encontrar en ella un sentido a su vida, en lugar de hallar su inutilidad.

La divisa del creador absurdo podría ser, en términos de Camus, "trabajar y crear 'para nada'". [176] La obra de arte, como la vida, no tiene porvenir. Pero así como el arte absurdo tiene que ser fiel al absurdo y reflejar el sinsentido y la inutilidad, está también obligado a expresar la rebelión del hombre frente a su condición. La creación "es también el testimonio conmovedor de la única dignidad del hombre: la rebelión tenaz contra su condición..." [177] La creación cumple así la exigencia de mantener la verdad del absurdo y la exigencia de mantener la rebelión frente a él. Es fácil ver entonces que una obra de arte requiere, sobre todo, de la lucidez. En la obra de arte esta lucidez alcanza para Camus una "actitud conquistadora"; [178] la creación es incluso una disciplina, una escuela de lucidez. [179]

En uno de los ensayos juveniles de Camus, "Arte en comunión", encontramos estas palabras: "Realmente, el arte lucha contra la muerte". [180] De ahí, el joven Camus sacaba la conclusión de que el arte debía separarse de la vida, pues ésta es transitoria y mortal. En "el tiempo del razonamiento absurdo", el arte continúa siendo lucha contra la muerte. Pero ahora tiene que conservar la lucidez de la muerte para poder enfrentársele. A esta vida, a la cual la muerte quita toda posibilidad de unidad y de sentido, el arte intentará/112/ darle, no el sentido de que carece ni una unidad que sería ficticia, sino al menos una forma a la medida de la condición del hombre, es decir, que contenga "el rostro, el gesto y el drama terrestres donde se resume una difícil sabiduría y una pasión sin consecuencias". [181]

Esta "forma" equivale a la unidad a que nos referimos al final del apartado anterior. El intento del creador es en el fondo el mismo que el de todo hombre que asume su condición absurda. Se trata de hacer patente, a la vez, la ausencia de aquel destino superior, que estaría dado por un sentido trascendente del mundo, y la posibilidad de encontrar la forma del destino personal en que consiste el sentido inmanente de la vida humana. "Crear es así dar una forma a su destino." [182] Pero esta forma no puede alcanzarse si no se contempla lúcidamente la vida en su diversidad sobre el fondo de la muerte. Sólo la lucidez frente a la muerte puede dar a la vida en sentido inmanente que le pertenece, porque sólo a la luz de la muerte puede la vida mostrar su

[175] MS, OC II, p. 198.
[176] MS, OC II, p. 207.
[177] MS, OC II, p. 208.
[178] MS, OC II, p. 209.
[179] MS, OC II, p. 208.
[180] Ch II, p. 216.
[181] MS, OC II, p. 210.
[182] MS, OC II, p. 209.

verdadera naturaleza, su unicidad y su total plenitud. Parafraseando unas palabras que no son nuestras, podemos decir: Saberse plenamente mortal es estar plenamente vivo. [183]

[183] *Cf.* Champigny, *op. cit.*, p. 170: "Estar plenamente vivo es ser plenamente mortal."

/113/CAPÍTULO 2

CONDICIÓN METAFÍSICA RACIONAL

2.1. LA CONDICIÓN INJUSTA

2.1.1. *Dios y la religión*

Así como la negación de la existencia de Dios conducía a asumir la muerte como irracional, la afirmación de su existencia conduce a asumir la muerte como racional. Asumir la muerte como algo irracional —para abreviar: la asunción irracional de la muerte— determinaba una concepción de la condición metafísica del hombre señalada por su irracionalidad. Esta condición fue definida como una condición absurda. así mismo, asumir la muerte como algo racional —para abreviar: la asunción racional de la muerte— determina una concepción de la condición metafísica del hombre señalada por su racionalidad. A esta condición la definiremos como una condición injusta.

Pero la negación de la existencia de Dios, como se vio, no la establece Camus de una manera categórica, sino que se convertía, tomando como base la ausencia de Dios, en una cuestión de elección, de apuesta. Esta ambigüedad o esta indecisión es la que abre la posibilidad de concebir a Dios como existente. La ausencia de Dios y también la elección de su inexistencia, eran una consecuencia de la idea de Camus acerca de la muerte. Pero, como dijimos, ésta no era una consecuencia necesaria, lo que implicaba el hecho de que a pesar de sostener esa idea de la muerte como cierta, evidente, universal y definitiva, la existencia de Dios se mantenía como posibilidad. Ahora bien, es menester poner de relieve el hecho de que representarse la posibilidad de la existencia de Dios no hace cambiar en nada esa idea de la muerte, la cual, como vimos, permanece siempre idéntica. Es preciso entonces concluir que esa idea de la muerte forma parte también de la concepción de la condición metafísica del hombre señalada por su racionalidad. En otras palabras, así como la muerte —concebida /114/ como cierta, evidente, universal y definitiva— era uno de los elementos (el factor determinante) de la condición metafísica racional. Pues Camus podrá aceptar —veremos de qué manera— la existencia de Dios, y pese a ello la muerte seguirá siendo para él, cierta, evidente, universal y definitiva.

A este respecto, es esencial subrayar lo siguiente: la asunción racional de la muerte, es decir, la integración de la muerte en un orden racional, integración que conforma una concepción de la condición humana como una condición metafísica racional, es estudiada aquí debido solamente a la importancia que tiene por el lugar que ocupa en la *obra* de Camus, y no porque esa asunción tenga importancia como una formulación original del *pensamiento* de Camus. La

consideración de la existencia de Dios y de un orden racional del mundo dirigido por él, no es original de Camus. Lo que resulta original (y esto hasta cierto punto) es el tratamiento que Camus le da a esa consideración y las conclusiones que deriva de ella en vista de su idea de la muerte. En suma, Camus toma una doctrina que le es ajena —y que a grandes rasgos puede ser la del cristianismo— y la enfrenta con su propio pensamiento, con su idea invariable acerca de la muerte. El resultado de este enfrentamiento es justamente una concepción de la condición humana como una condición racional caracterizada por su injusticia. Es este resultado lo que exponemos a continuación.

Ahora bien, la cuestión de la existencia de Dios debe ocupar el primer puesto en la definición de esta condición metafísica racional del hombre. Pero, como en el caso de la negación de la existencia de Dios, tampoco en el caso de su afirmación encontramos ninguna aseveración que la declare de una manera categórica. Camus trata esta posibilidad de una manera implícita, durante su estudio de la rebelión en general. La existencia de Dios puede postularse a partir de ciertas afirmaciones concernientes a la rebelión, pero no puede decidirse de un modo definitivo con base en ninguna declaración de Camus. Como dijimos, la posibilidad de la existencia de Dios le es a Camus, en general, ajena. Lo que no quiere decir que no reconozca en los demás —los demás pueden ser incluso algunos de los personajes de sus obras— el derecho a formularla y que él mismo no parezca a veces admitirla. La cuestión de Dios sigue siendo una cuestión ambigua.

/115/ En primer lugar, el Dios de cuya existencia se trata aquí es ante todo el Dios cristiano, el Dios de la religión cristiana. Los que sostienen su existencia son sacerdotes (como el padre Paneloux en *La peste* y el capellán de la prisión en *El extranjero),* o bien rebeldes que dirigen su rebelión contra él. Como nota Mélançon, "todos los rebeldes analizados por Camus, y Camus mismo, son occidentales posteriores al siglo XVIII y europeos que han vivido bajo la influencia del cristianismo". [1] No se trata, por consiguiente, del dios mítico de los griegos, ni del dios metafísico de Aristóteles, ni del dios de Plotino, Alma del Mundo, que Camus estudió en su diploma de estudios superiores. [2] Es de suma importancia comprobar, por tanto, que el Dios cuya existencia puede aquí suponerse no es ya el mismo Dios que era principio absoluto dador de sentido y fundamento. Este Dios Camus nunca pudo concebirlo más que como ausente. El Dios cristiano de que ahora se trata proporciona evidentemente un cierto orden racional al mundo, pero este orden, esta racionalidad, no son aquellos cuya búsqueda plantea Camus desde el principio. El Dios que, en esta concepción, preside la condición metafísica racional del hombre, es incapaz, y esto es lo fundamental, de suprimir el carácter definitivo de la muerte. De otra manera no podría explicarse la rebelión contra él que más tarde estudiaremos. Pero obviamente, un Dios que no

[1] Mélançon, *op. cit.*, p. 121. *Cf.* HR, OC II, p. 609: "La rebelión metafísica propiamente dicha no aparece de manera coherente en la historia de las ideas más que a finales del siglo XVII."
[2] *Metafísica cristiana y neoplatonismo; Cf.* P1 II, pp. 1224 y 1279.

suprime el carácter definitivo de la muerte no corresponde a la idea cristiana de Dios en manera alguna. El de Dios de que aquí se trata es muy precisamente el resultado de mantener (y enfrentar), a la vez, la posibilidad de la existencia del Dios cristiano y la idea de la muerte que Camus sostiene. En suma, el Dios cuya existencia asume Camus va a ser algo así como la reducción al absurdo del Dios cristiano.

Este Dios es, como el cristiano, un "dios personal, creador y, por consiguiente, responsable de todas las cosas..." [3] Principalmente, es el Dios del *Antiguo testamento*, ese "dios celoso que el cristianismo quería arrojar de la escena de la historia", una "divinidad cruel y caprichosa: la que prefiere, sin motivo convincente, el sacrificio de Abel al de Caín y que, por eso, provoca el primer crimen". [4] /116/ Es quizá *La peste* la obra de Camus que mejor expone la imagen de este dios. De hecho, puede cotejarse en los *Carnets* una serie de referencias del *Antiguo testamento* que serían utilizadas en la elaboración de *La peste* [5] y que hablan de un Dios Juez, vengativo, que envía a los hombres hambre, guerra y peste. El primer sermón del padre Paneloux en la ciudad invadida por la peste ofrece precisamente esta imagen: "Dios no es tibio", dice el sacerdote; "esas dilatadas relaciones no bastan a su voraz ternura. El quería veros más, es su manera de amaros, y, a decir verdad, la única manera de amar. He aquí por qué, cansado de esperar vuestra venida, ha dejado a la plaga visitaros, como ha visitado a todos los pueblos del pecado, desde que los hombres tienen historia". [6] *El estado de sitio* muestra también a este "Dios grande y terrible", [7] que "envía (el viejo mal)... a las ciudades corrompidas para castigar con la muerte su pecado mortal". [8] El personaje llamado Nada, cerca del final, se despide así: "Adiós, buena gente; un día sabréis que no se puede vivir bien sabiendo que el hombre no es nada y que la cara de Dios es espantosa." [9] Dios es aquí "destructor de todo y decididamente consagrado a disipar los delirios antiguos de un mundo demasiado delicioso". [10] Para Calígula el oficio de los dioses es un oficio "cruel" y asume su gobierno y ejerce el poder como "compensación... de la estupidez y el odio de los dioses". [11] En una entrevista, en 1948, Camus se refiere a la muerte de los niños como "lo arbitrario divino", [12] lo que reafirma esta concepción de un Dios cruel. Por último, en algunos

---

[3] HR, OC II, p. 611.
[4] HR, OC II, p. 616.
[5] *Cf.* Ct II, p. 1159: "*Peste. Segunda versión.* Biblia: Deuteronomio, XXVIII, 21; XXXII, 24. Levítico, XXVI, 25. Amós, IV, 10. Éxodo, IX, 4; IX 15; XII, 29. Jeremías, XXIV, 10; XIV, 12; VI, 19; XXI, 7 y 9. Ezequiel, V 12; VI, 12; VII, 15."
[6] P, OC I, p. 276.
[7] ES, OC I, pp. 927, 928, 952, y 968.
[8] ES, OC I, p. 947.
[9] ES, OC I, p. 1059.
[10] ES, OC I, p. 996.
[11] CG, OC I, pp. 78-779.
[12] A I, OC II, p. 364.*Cf.* también Fullat *op. cit.*, p. 56: "...ya se perfila una categoría del pensamiento de Camus: Dios aborrece la justicia..."

pasajes de las obras de Camus se sugiere incluso el hecho de que este Dios ha traicionado a su hijo, Cristo, en el momento en que éste, en la cruz, se dice abandonado. [13]

/117/ De acuerdo con esta idea del Dios cristiano, Camus considera al cristianismo como "una doctrina de la injusticia. Está fundado sobre el sacrificio del inocente y la aceptación de este sacrificio". [14] Sin embargo, no se trata aquí del contenido original del cristianismo, sino de un cristianismo histórico que ha roto con sus orígenes. Hemos visto ya que el primer contacto de Camus con el cristianismo lo hizo considerar esta religión como una religión fundada en la inautenticidad, como un "renunciamiento a asumir la condición humana". [15] Esta apreciación está reafirmada en ***La peste,*** a través de las palabras de Tarrou en su diario acerca de los efectos de la peste en los sentimientos religiosos de la gente: "Al comienzo, cuando creían que era una enfermedad como las otras, la religión continuaba en su sitio. Pero cuando han visto que iba en serio se han acordado del placer." [16] La religión cristiana es una doctrina injusta, y sin embargo los cristianos pueden no asumirla íntegramente: "He vivido demasiado en los hospitales para que me guste la idea de castigos colectivos", dice el doctor Rieux en ***La peste;*** "pero ya sabe usted que los cristianos hablan así, a veces, realmente sin pensar en ello. Son mejores de lo que parecen". [17] Por otra parte, Camus declara en muchos lugares su respeto y su veneración por la figura de Cristo y no piensa que lo llama "los excesos de la Iglesia" sean la continuación recta de los principios de la doctrina evangélica. Pero no intentamos aquí exponer las relaciones (cambiantes y en cierto aspecto ambiguas) entre Camus y el cristianismo, sino solamente destacar la posibilidad de concebir un Dios y una religión en un esfuerzo por dar una explicación racional al mundo. Como veremos, el orden racional que puede deducirse de la existencia de Dios será un orden dominado también por la muerte. Pero ahora debemos insistir en el hecho de que la concepción de Dios como un dios justo es para Camus el resultado de la imposibilidad de modificar su idea de la muerte. Justamente, es esta muerte cierta, universal y definitiva la que, según Camus, se pretende integrar en un orden racional dirigido por un dios creador.

/118/ 2.1.2 *La creación divina y el orden racional del mundo*

La muerte, que en la asunción irracional constituía la irracionalidad máxima y hacía surgir el "absurdo supremo", encuentra ahora una explicación, una justificación, y queda enmarcada en un orden racional. La muerte se asume ahora como castigo, prueba o "pena de muerte

---

[13] *Cf.* Ct I, OC II, p. 1075: "Y si nos ha conmovido (el cristianismo) ... es por su Dios hecho hombre. Pero su verdad y su grandeza se detienen en la cruz y en ese momento en el que grita su abandono."
[14] A I, OC II, p. 271.
[15] J. Onimus, *op. cit.*, p. 97.
[16] P, OC I, p. 297.
[17] P, OC I, p. 301.

generalizada". [18] La creación divina exige la aceptación del hecho de la muerte, aunque a los ojos de los hombres parezca cruel. La existencia de Dios hace de la muerte algo necesario y ordenado, y como tal el hombre debe acatarla. Esta es la concepción que se desprende de varios pasajes de las obras de Camus, pero sobre todo de las palabras del padre Paneloux en *La peste:* "'Hermanos..., el amor de Dios es un amor difícil. Supone un total abandono de sí mismo y el desdén de la persona. Pero sólo él puede borrar el sufrimiento y la muerte de los niños, sólo él puede hacerla necesaria, porque es imposible comprenderla y sólo se puede quererla...'" [19] Según esto, Dios pide "admitir el escándalo" de la muerte. Que esta aceptación tenga que realizarse mediante la fe no implica que el orden en que la muerte se integra no sea un orden racional. La fe es solamente el vehículo para que el hombre encuentre las respuestas que necesita, y basta con que esa fe proporcione una explicación o satisfaga la nostalgia del hombre para que pueda considerársela como una razón. En el orden de lo sagrado no se plantean ya problemas, "ya que todas las respuestas están dadas de una vez. La metafísica es sustituida por el mito. Ya no hay preguntas, no hay más que respuestas y comentarios eternos, que pueden ser entonces metafísicos". [20] Así, no importa que la respuesta que la razón encuentre sea una respuesta mítica; lo que importa es que constituya para ella una verdadera respuesta, aunque para acceder a ella tenga que humillarse: "Cierto, el sufrimiento de un niño era humillante para el espíritu y para el corazón. Por eso había que penetrar allí. Pero precisamente por eso, y Paneloux aseguró a su auditorio que lo que iba a decir no era fácil de decir, había que quererlo, puesto que Dios lo quería." [21] La muerte como voluntad divina puede ser vista, dentro de este orden, incluso/119/ como un favor, una oportunidad que envía Dios para suscitar en el hombre el ejercicio de la mayor virtud, "que es la del Todo o Nada", [22] la elección del orden en su totalidad o su total rechazo. Sin importar, pues, que en esta creación los niños sean torturados, hay que amarla, puesto que incluso esa tortura tiene un sentido. Como lo dice De Luppé: "Paneloux presenta la epidemia como un castigo de Dios y como la ocasión de convertirse. Desde este punto de vista el mal tiene razón de ser, se integra en un orden. El padre *racionaliza* el sufrimiento, le da un sentido. No constituye ya un escándalo; la actitud justa es, por tanto, la sumisión, no la rebelión." [23]

Es fácil comprender que, si Camus ha decidido asumir la posibilidad de la existencia de Dios y la de un orden creado por él, conservando al mismo tiempo su idea acerca de la muerte, concluya que ese Dios es responsable tanto del mal y el sufrimiento como, finalmente, de la

[18] HR, OC II, p. 607.
[19] P, OC I, p. 396.
[20] HR, OC II, p. 603.
[21] P, OC I, p. 394.
[22] P, OC I, p. 393.
[23] De Luppé, *op. cit.*, p. 111.

muerte. Está aquí tocado el denominado "problema del mal", que la mayoría de los críticos de Camus considera central en su pensamiento. Nosotros nos habíamos abstenido hasta ahora de tratarlo porque creemos que su lugar se encuentra precisamente dentro de esta concepción de un orden racional del mundo. Como ya se habrá supuesto, para Camus el problema del mal representa el obstáculo principal para poder entrar en aquella "verdad cristiana". "El obstáculo infranqueable me parece que es, en efecto, el problema del mal." [24] Una doctrina que intenta integrar a la muerte y al sufrimiento dentro de un orden racional le parecía en el fondo invalidada a causa del problema del mal. No se puede concebir, en su opinión, un orden regido por un Dios que se supone justo y bueno y en el cual se manifiesta por todos lados el dolor y el infortunio humanos. De ahí que su manera de asumir esta doctrina sea básicamente negativa.

> No soy yo, decía, quien ha inventado la miseria de la criatura ni las terribles fórmulas de la maldición divina. No soy yo quien ha creado ese *Nemo bonus* ni la condenación de los niños sin bautismo. No soy yo quien ha dicho que el hombre era incapaz de sal//120varse por sí solo y que desde el fondo de su pequeñez no tenía esperanza más que en la gracia de Dios. [25]

Para Camus, admitir por las razones que fuesen la presencia del mal en el mundo supone condonarlo. Por eso, "aceptar la revelación cristiana es aceptar que el mal, el sufrimiento y la muerte de niños inocentes son partes del Plan Divino". [26]

Ahora bien, en cuanto al problema del mal, es preciso distinguir algunos puntos. En primer lugar, hay que considerar que en las obras de Camus el mal aparece, sobre todo, como ausencia de unidad o como falta de explicación del mundo: "... hay un bien y un mal... el bien es unidad, el mal desgarramiento..." [27] En este sentido, el mal constituye precisamente la irracionalidad de que hemos hablado en nuestro primer capítulo y, en última instancia, puede ser reducido a la muerte. [28] Una de nuestras conclusiones consistía, en efecto, en considerar a la muerte como el antivalor por excelencia. Por otra parte, la noción de mal moral, de un mal susceptible de ser atribuido a un sujeto, sólo cobra sentido en una concepción de la condición humana señalada por la racionalidad. Pero en cuanto se admite esta noción, entra en ella inmediatamente también el mal como ausencia de unidad; es decir, esta ausencia de unidad —el mal metafísico o en última instancia la muerte— la posibilidad de concebir un orden racional del mundo. En esta concepción, naturalmente, el mal moral no se reduce únicamente a la ausencia de sentido, y el hombre o los hombres tendrán la responsabilidad y la culpa de sus faltas; pero hay un mal que ciertamente no puede ser atribuido a ningún hombre y que, sin embargo, precisa ser también

---

[24] A I, OC II, p. 364.
[25] A I, OC II, pp. 360-361.
[26] B. Masters, *op. cit.*, p. 85.
[27] "Notes et variantes" al *Hombre rebelde,* P1 II, p. 1660. *Cf.* Mélançon, *op. cit.,* pp. 83 a 86.
[28] *Cf.* p. 72 y s., y 109.

atribuido a un sujeto. Este sujeto no puede ser otro que el autor y rector de ese orden. Así, en la idea que se hace Camus de una concepción racional de la condición metafísica del hombre, Dios cargará con los males de los que hay que declarar al hombre inocente. Este mal último sigue siendo, sobre todo, la muerte. Lo anterior confirma por otro camino lo dicho más arriba: que a pesar de admitir la posibilidad de la existencia de Dios, Camus /121/ no varía su idea de la muerte como cierta, evidente, universal y definitiva.

Esta imposibilidad da variar su idea de la muerte es exactamente el centro de la concepción de la condición metafísica del hombre señalada por su racionalidad. Pero es precisamente en este punto donde se puede oponer el pensamiento de Camus una de las más serias objeciones. Puede pensarse, en efecto, que Camus considera al cristianismo con cierta parcialidad. No es posible, se diría, admitir la existencia de Dios y negar al mismo tiempo la inmortalidad del hombre. [29] Si se asume la existencia de Dios y se le niega al hombre toda posibilidad de salvación, entonces ciertamente puede considerarse a Dios como culpable en algún sentido. . Pero, se diría, el dios cristiano es un Dios que precisamente ofrece al hombre la salvación; el cristianismo es una doctrina de salvación y no, como parece reducirse a los ojos de Camus, una doctrina burda y contradictoria que al mismo tiempo que ofrece en su orden sagrado todas las respuestas condena al hombre a muerte.

Esta objeción, a nuestro modo de ver, es válida. Hay que entender, sin embargo, que tiene un carácter limitado. En primer lugar, Camus no formula nunca una concepción estructurada y coherente de un mundo y un hombre que poseen a la vez Dios y muerte. Esta concepción es claramente sólo el resultado del enfrentamiento del pensamiento propio de Camus con la idea de la existencia de Dios, del cual se revela la imposibilidad de variar la idea que Camus tiene de la muerte y se concluye, por tanto, en la injusticia de Dios. En segundo lugar, esta concepción de la condición humana se desprende, más que del propio pensamiento de Camus, de la exposición que hace de la historia de la rebelión. Como dijimos, la existencia de Dios se postula en el curso del estudio que Camus realiza acerca de la rebelión. En tercer lugar, Camus mismo percibió la contradicción a que nos hemos referido, y por ello la concepción de un Dios injusto no constituye más que un paso, una postura provisional que conduce, por otra parte, a una formulación coherente de la noción de rebelión. En efecto, la idea de un Dios injusto, de una condición humana regida por un Dios que condena a los hombres a muerte, sirve a Camus sólo como una especie de "reducción al absurdo" de la doctrina cristiana o, mejor dicho, del /122/ intento de conformarla a su propia idea sobre la muerte. De esa contradicción o de esa "reducción al absurdo", Camus concluirá, como veremos, que la existencia de Dios es contradictoria desde el punto de vista de una experiencia auténtica de la rebelión. Camus se ha referido a veces a "la

[29] *Cf.* pp. 115 y 116.

paradoja de un Dios omnipotente y dañino o bienhechor y estéril". [30] Su respuesta definitiva irá aproximadamente por este camino. En cuarto y último lugar, y esto es capital, con la noción de un Dios injusto Camus no pretendía enfrentarse al cristianismo como tal, sino más bien a ciertos cristianos o a cierta opinión derivada del cristianismo según la cual el hombre debe resignarse a padecer el mal y la muerte. Camus ilustró esta idea mediante la oposición entre "justicia" y "gracia". Le parecía que la confianza en una gracia o caridad divinas frustraba a los hombres su justicia. [31] Esta justicia, que para Camus, como veremos, "no se concibe sin la rebelión", [32] se contrapone a la gracia divina y es, en cierta manera, su único posible y eficaz sustituto. Para resumir la problemática implícita en esta relación entre "gracia" y "justicia", acudimos a la obra de Octavio Fullat, que ya hemos citado varias veces, y que expone con claridad este tema:

> El ateísmo de Camus se vigoriza por la dialéctica entre "Gracia" y "Justicia"... El término "Gracia" significa todo el ámbito de lo sagrado, que es un mundo de *gratuidad*, de favores hechos a un inferior, por puro capricho... "Justicia" cubre la significación... de carencia de mal... La "religión" pertenece al campo de la "gracia", al campo de la arbitrariedad, porque no es otra cosa que la autoentrega del "don" de Dios. Es un darse radical al "otro". Es una *insuficiencia*. Es esperar algo de Dios. El hombre, por la religión, se declara incapacitado, inútil. La "moral" como actitud ética, en cambio, pertenece al campo de la "justicia". Es un esfuerzo para implantar la dicha, es una exigencia de sí misma. Nada hay que esperar del "otro". La Moral es una *suficiencia*. [33]

La oposición entre "gracia" y "justicia" tiene también relación tiene también relación con la oposición entre "religión" y "medicina" que se presenta principalmente/123/ en *La peste* y que se resume en las siguientes palabras: "Si yo creyese en Dios, no curaría al hombre. Si tuviese la idea de que se puede sanar al hombre, no creería en Dios." [34] Lo que cuenta para Camus, en efecto, no es pues tanto decidir la cuestión de la existencia de Dios desde un punto de vista teórico, sino luchar contra un mal y una muerte que son hechos seguros: luchar "contra la creación tal como estaba hecha". [35] La objeción al cristianismo, en este sentido, se concreta a lo siguiente: "El cristianismo histórico aplaza para el más allá de la historia la curación del mal y del crimen, que, sin embargo, son sufridos en la historia." [36]

Tomando en cuenta las anteriores declaraciones, y considerando que la opinión definitiva de Camus no puede salir a luz sino una vez que tratemos el tema de la rebelión metafísica contra

---

[30] HR, OC II, p. 851.
[31] *Cf.* A I, OC II, p. 287: "... nos negaremos hasta el último momento a aceptar una caridad divina que frustre a los hombres su justicia".
[32] A I, OC II, p. 271.
[33] Fullat, *op. cit.*, pp. 50-51. *Cf.* también J, OC I, p. 1151: "Kaliayev: (La Santa Iglesia) Ha conservado la gracia para sí y nos ha dejado el cuidado de ejercer la caridad."
[34] Ct II, OC II, p. 1200. Palabras destinadas en un principio a figurar en *La peste.*
[35] P, OC I, p. 302.

Dios, estudiaremos las conclusiones que se desprenden de la concepción de la condición metafísica del hombre señalada por su racionalidad.

2.1.3. *La muerte como sentencia divina*

Pierre Nguyen-Van-Huy afirma: "La muerte que indigna al hombre camusiano no es la muerte en tanto que tal, sino la muerte en tanto que pena capital promulgada por los dioses." [37] Según lo que nosotros hemos dicho, la afirmación anterior no puede sostenerse si no se ha distinguido previamente entre dos concepciones diferentes de la condición humana. Evidentemente no se puede hablar de una pena capital promulgada por los dioses si antes se ha postulado la ausencia de Dios y si no se supone a Dios existente de alguna manera. Pero cuando se supone, como nosotros afirmamos que Camus implícitamente lo supone en ciertos momentos, que Dios existe, entonces aquella afirmación es verdadera y refleja con fidelidad el pensamiento de Camus. En efecto, dentro de esta concepción racional de la condición humana Dios existe y es el autor de la muerte. La muerte es, según diversos textos de rebeldes aportados por Camus y según también diversas afirmaciones de Camus mismo, una sentencia divina. Mélançon ve en ello un viraje del /124/ pensamiento de Camus. [38] Nosotros preferimos considerarlo, repetimos, como una conclusión necesaria del enfrentamiento del propio pensamiento de Camus (cuya tesis central nos parece su idea de la muerte) con la suposición de la existencia de Dios. Esta conclusión y en general todas las que se derivan de ese enfrentamiento —y principalmente la idea de la rebelión metafísica como una rebelión contra Dios— ocupan en la *obra* de Camus un sitio de importancia, de modo que nos ha parecido necesario dedicar un capítulo completo a ellas. Pero debe tenerse presente que el *pensamiento* de Camus acerca de la condición metafísica del hombre es primordialmente el que estudiamos en el capítulo anterior y que consideramos a esa condición como una condición absurda.

De cualquier modo, el núcleo de ambas concepciones sigue siendo la muerte. La trama básica que puede descubrirse en la concepción de la condición metafísica señalada por su racionalidad, gira también, como se ha visto, en torno a la muerte. La muerte es el obstáculo fundamental que se puede oponer a la creencia en un Dios justo. "Creer en Dios, dice Camus; es aceptar la muerte. Cuando hayas aceptado la muerte, el problema de Dios estará resuelto —y no a la inversa." [39] Esto confirma, una vez más, que la ausencia de Dios en la condición absurda está determinada por la idea de la muerte; pero también hace ver que todo el problema de Dios, en ambas concepciones, está ligado con el de la muerte. Cuando Fritz Paepcke afirma que "la muerte

---

[36] HR, OC II, p. 867.
[37] Nguyen-Van-Huy,*op. cit.,* p. 40.
[38] *Cf.* Mélançon, *op. cit.,* p. 81.

desgarradora de los niños es el lugar en que se concibe para él (Camus) la cuestión del sentido", [40] no hace sino aludir a esta idea fundamental. La muerte determina, en un caso, el absurdo, y en otro, la injusticia de un Dios que la prescribe o tolera.

La culpabilidad de Dios respecto del hecho de la muerte no puede dudarse en obras como *Calígula*. Hemos dicho que Calígula asume el papel de los dioses como una compensación de su odio y su crueldad. Masters propone acertadamente reemplazar, en el siguiente pasaje de esta obra, la palabra 'Calígula' por la palabra 'Dios': [41]

> La ejecución alivia y libera —dice Calígula. Es universal, fortalecedora y justa tanto en sus aplicaciones como en sus intenciones./125/ Se muere porque se es culpable. Se es culpable por ser súbdito de Calígula. Pero todo el mundo es súbdito de Calígula. Luego todo el mundo es culpable. De donde se desprende que todo el mundo muere. Es una cuestión de tiempo y paciencia. [42]

Es definitiva, también, esta frase de los *Carnets:* "El médico, enemigo de Dios: lucha contra la muerte." [43] La muerte, pues, se considera como una sentencia divina dentro de la condición humana racional. Como tal, representa una injusticia contra la cual el hombre se rebela. La condición metafísica del hombre que asume la muerte como racional, que la integra dentro del orden racional establecido por Dios, es una condición injusta. "Nosotros debemos servir a la justicia porque nuestra condición es injusta; tenemos que añadir algo a la felicidad y a la alegría porque este universo es desgraciado. De igual forma, no debemos condenar a muerte, puesto que se ha hecho de nosotros unos condenados a muerte." [44]

La condición injusta, tanto como la condición absurda, provoca la rebelión del hombre. Manifestándose como una rebelión contra Dios, esta rebelión se revelará en el fondo, al igual que la rebelión contra la condición absurda, como una rebelión contra la muerte. Esto es lo que estudiaremos en la siguiente sección.

---

[39] Ct II, OC II, p. 1252 y s.
[40] Paepcke, "Le sens de ... " , *Camus devant,* p. 95.
[41] *Cf.* Masters, *op. cit.,* p. 84.
[42] Cg, OC I, p. 754.
[43] Ct II, OC II, p. 1206.
[44] *Ibid.*

/126/ 2.2. LA REBELIÓN CONTRA DIOS

2.2.1. *Consideraciones generales*

Como vimos en el capítulo anterior, Camus proponía la rebelión como la única solución coherente al problema que consistía en saber como salir del absurdo. La rebelión fue definida entonces como la asunción consciente de la condición absurda, asunción que implica el mantenimiento de la confrontación entre la nostalgia del hombre y la realidad irracional. La distinción entre el absurdo y la rebelión era por lo tanto equivalente a la que se establecía entre el absurdo como el estado de hecho y el absurdo como estado de conciencia. Toda otra solución era considerada un salto, porque anulaba alguno de los términos del absurdo y con ello el absurdo mismo. Si la rebelión implicaba el mantenimiento del absurdo era precisamente porque sólo en ella adquiere el absurdo su pleno sentido: sólo la rebelión garantiza la confrontación. Si esto es así, se puede afirmar sin duda que la rebelión forma parte, desde el inicio, de la nostalgia del hombre, que era uno de los términos de la relación absurda. Aunque el absurdo no depende ni del hombre ni del mundo, sino de su presencia común, sólo por el hombre (nunca por el mundo) puede ocurrir que el absurdo tome su sentido pleno, porque mientras el mundo permanece siempre constante e idéntico, el hombre puede tomar o no conciencia de su nostalgia y de la irracionalidad del mundo y, por tanto, hacer surgir o no el enfrentamiento de ambos. El absurdo, pues, sólo es absurdo si el hombre se rebela ante la irracionalidad del mundo. El único "hombre absurdo" era el hombre que se rebelaba contra su condición; el absurdo, sin la rebelión, deja de ser absurdo, porque sólo la rebelión garantiza el enfrentamiento. La rebelión, por consiguiente, no es otra cosa que la asunción consciente de la propia nostalgia en su enfrentamiento con el mundo. Forma parte de lo que antes llamamos "el hombre" (de lo que Camus llama la "naturaleza humana") y no de lo que llamamos "la circunstancia" (lo que Camus llama la "condición humana"). La condición integral del hombre es, pues, en último análisis, ese enfrentamiento entre el hombre y el mundo (enfrentamiento que manifestó finalmente como enfrentamiento /127/ entre el afán de vida y de felicidad y la muerte) que sólo se logra plenamente cuando el hombre asume cabal y conscientemente su nostalgia y con ella su rebelión. Roger Quilliot lo da así a entender de un modo muy claro en su estupenda obra sobre Camus:

> Apenas se ha tomado conciencia cuando uno enseguida protesta. Podría decirse también que toda rebelión (por instintiva que parezca la protesta) es toma de conciencia: no hay anterioridad sino concomitancia, como lo probarían *El extranjero* y *Los justos*. Es la simultaneidad constantemente observada y preservada, de los dos fenómenos, rebelión y toma

de conciencia de los límites humanos, lo que constituye a los ojos de Camus la naturaleza del hombre. [1]

Sin aquella asunción, pues, aquella condición no será más que un estado de hecho, una realidad en potencia. El hombre que no se rebela, no ejerce su condición de hombre. De aquí la distinción entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica, que tratamos durante el estudio de la rebelión contra la condición absurda. Que para Camus la rebelión forme parte de la naturaleza humana, del hombre, y no de la circunstancia o condición del hombre, ni sea propiamente hablando una actitud humana entre otras, sino una característica esencial del hombre, será totalmente aclarado más tarde, cuando investiguemos la rebelión ante la condición histórica del hombre.

Ahora bien, si la rebelión pertenece al hombre, si es parte de su nostalgia, entonces seguirá siendo en el fondo la misma ya se ejerza contra la condición absurda, ya contra una condición calificada como injusta. En el primer caso el enfrentamiento se da con la irracionalidad del mundo; en el segundo, con la injusticia de la creación. La injusticia es a la condición humana señalada por su racionalidad lo que la irracionalidad del mundo es a la condición humana señalada por su irracionalidad; la injusticia constituye la circunstancia del hombre en un mundo regido por Dios, como la irracionalidad constituiría la circunstancia en un mundo del que Dios estaba ausente. La condición integral del hombre la definimos, en el caso de una circunstancia irracional, como una condición absurda; pero según lo dicho, este absurdo no es, en su esencia, más que el ejercicio/128/ de la rebelión humana enfrentada con la injusticia. Para este nuevo enfrentamiento Camus no tiene una palabra específica, tal como "absurdo". De ciertos pasajes de los textos de Camus sobre la rebelión, algunos autores han inferido que el enfrentamiento con la justicia constituye también el absurdo. El absurdo subsistiría, de esta manera, a pesar de la existencia de Dios. No dejamos de reconocer que esta interpretación está sostenida por una razón de peso. Camus afirma:

> La protesta contra el mal, que está en el corazón mismo de la rebelión metafísica, es significativa... No es el sufrimiento del niño el que es irritante en sí mismo, sino el hecho de que este sufrimiento no esté justificado... A los ojos del rebelde, lo que falta al dolor del mundo..., es un principio de explicación. [2]

La raíz de la condición injusta sería también la ausencia de una explicación racional satisfactoria. En este caso, los meros mandamientos divinos no podrían configurar una tal explicación. La injusticia de Dios sería en su esencia la arbitrariedad de Dios, lo "arbitrario

[1] Quilliot, *La mer et les prisons*, p. 222.
[2] HR, OC II, p. 677.

divino" a que aludimos en la sección anterior. "La insurrección contra el mal permanece, ante todo, como una reivindicación de unidad." [3] La falta de unidad sigue siendo entonces la barrera primordial opuesta a todo afán y propósito humanos. Más aún: la ausencia de Dios equivaldría al silencio de un Dios existente pero callado y tolerante. La consecuencia de la rebelión, por su parte, sería de este modo la misma elección entre Dios o el tiempo, entre lo eterno y lo finito, entre la trascendencia y la inmanencia. [4] Todo lo anterior encuentra apoyo en las consideraciones/129/ relativas a la lucha contra la peste que se hacen en ***La peste***. El doctor Rieux afirma: "...ya que el orden del mundo está regido por la muerte, quizá vale más para Dios que no se crea en él y que uno luche con todas sus fuerzas contra la muerte, sin elevar los ojos a ese cielo donde él calla". [5] En ***El hombre rebelde*** se dice también: "(El rebelde metafísico) se levanta sobre un mundo roto para reclamar su unidad. Opone el principio de justicia que hay en él al principio de injusticia que ve en el mundo." [6]

A pesar de las confusiones a que podría prestarse, no tenemos nada que oponer a esta interpretación, siempre y cuando sea comprendida correctamente, es decir, que a través de ella surja el pensamiento fundamental de Camus. A nuestro entender, éste consiste en la concepción de la rebelión como rebelión contra la muerte. Más exactamente: el pensamiento fundamental de Camus consiste en la postulación de una rebelión contra la muerte como una nota esencial de la naturaleza humana. Y precisamente lo que unifica a ambas rebeliones (contra el absurdo y contra la injusticia) es que tienen en última instancia el mismo objeto, que es la muerte. "La insurrección humana, en sus formas elevadas y trágicas, no es ni puede ser más que una larga protesta contra la muerte, una acusación rabiosa de esta condición regida por la pena de muerte generalizada." [7] Esto es lo que está en el fondo de aquella reivindicación de unidad. Inmediatamente después de lo anterior, Camus añade: "En todos los casos en que hemos encontrado la protesta, en todas y cada una de las veces, se dirige a todo lo que en la creación es disonancia, opacidad, solución de continuidad. Se trata, pues, en cuanto a lo esencial, de una interminable reivindicación de unidad." [8] Dada su importancia para la cabal comprensión de lo que hemos dicho en este

---

[3] *Ibid.*

[4] *Cf.*, por ejemplo, P. Viallaneix, "L' 'incroyance passionée'...", *Les critiques*, p. 120 y s.: "La prueba del Monte de los Olivos... coincide con la de Camus. No autoriza el ateísmo, puesto que el silencio no comprueba la inexistencia de Dios, sino el '*antiteísmo*'. El término está muy empleado en *El hombre rebelde*. Su empleo significa que Camus... no se resignaba a las contradicciones del hombre. Las tomaba en serio, a lo trágico. Su espectáculo despertaba en él un movimiento de rebeldía. Pero quien dice rebeldía dice rebeldía en contra de alguien. Este testigo, hostil o indiferente, no podía ser en el pensamiento rebelde de Albert Camus, cuando seguía su curso lógico, nadie más que el Dios que disimula la noche de Getsemaní. La rebeldía contra el "*absurdo*", la rebeldía '*metafísica*' fue, propiamente hablando, un '*antiteísmo*'."

[5] P, OC I, pp. 303-304.

[6] HR, OC II, p. 607.

[7] HR, OC II, p. 677.

[8] *Ibid.*

apartado, nos permitimos transcribir también el siguiente pasaje de *El hombre rebelde,* que a la vez confirma y resume nuestras afirmaciones:

> Protestando contra la condición en lo que tiene de inacabada, por la muerte, y de dispensa, por el mal, la rebelión metafísica es la justificada reivindicación de una unidad feliz, contra el sufrimiento de vivir y de morir. Si la pena de muerte generalizada /130/ define la condición de los hombres, la rebelión, en un sentido, le es contemporánea. Al mismo tiempo que rechaza su condición mortal, el rebelde rechaza reconocer el poder que le obliga a vivir en esta condición. El rebelde metafísico no es, pues, seguramente ateo, como se pudiera creer, pero forzosamente es blasfemo. Sencillamente, blasfema en primer lugar del orden, denunciando en Dios al padre de la muerte y el supremo escándalo. [9]

En conclusión, tanto la rebelión contra el absurdo como la rebelión contra la creación injusta pueden ser comprendidas dentro del mismo género de rebelión metafísica. En su origen, la rebelión metafísica es rebelión contra la muerte. Es el estudio de esta rebelión, manifestada como rebelión contra Dios, lo que nos hará ver la auténtica unidad del pensamiento de Camus.

2.2.2. *La rebelión metafísica como rebelión contra Dios*

> La rebelión metafísica es el movimiento por el cual un hombre se levanta contra su condición y la creación entera. Es metafísica porque discute los fines del hombre y de la creación... el rebelde metafísico (protesta) contra la condición que le es impuesta en tanto que hombre... El rebelde metafísico se declara frustrado por la creación. [10]

Con estas palabras define Camus lo que es la rebelión metafísica. Mucho tiempo antes de escribir *El hombre rebelde,* que es la obra que estudia la rebelión como objeto central, ya pensaba Camus que toda rebelión "es una reivindicación del hombre contra su destino" y, sobre todo, que "una revolución siempre se lleva a cabo contra los dioses —empezando por la de Prometeo". [11] En efecto, una rebelión no se imagina, en opinión de Camus, más que contra alguien. Por ello, "la noción del dios personal, creador y, por consiguiente, responsable de todas las cosas, es la única que da su sentido a la protesta humana. Se puede decir así, y sin paradoja, /131/ que la historia de la rebelión es, en el mundo occidental, inseparable de la del cristianismo. [12]

En una primera aproximación, por tanto, la rebelión no puede declarar la inexistencia de Dios. Sin embargo, la rebelión se presenta precisamente como el enfrentamiento o la oposición

---

[9] HR, OC II, p. 607.
[10] HR, OC II, p. 606.
[11] Ct I, OC II, p. 1008; anotación de febrero de 1938. Para esta fecha Camus obviamente no había fijado todavía el sentido de las palabras "rebelión" y "revolución". Véase más adelante, página 177 y s. En la frase citada, "revolución" tiene el sentido que adquiriría más tarde la palabra "rebelión".
[12] HR, OC II, p. 611.

entre hombre y Dios. Ante Dios, el hombre exige un orden humano. A esto se refiere Camus cuando habla de dos mundos distintos e irreconciliables: el de lo sagrado (o de la gracia) y el de lo humano.

> El hombre rebelde es el hombre situado antes o después de lo sagrado y dedicado a reivindicar un orden humano en el que todas las respuestas sean humanas, es decir, razonablemente formuladas. Desde este momento, toda interrogación, toda palabra, es rebelión, mientras que, en el mundo de lo sagrado, toda palabra es acción de gracias. [13]

El rebelde rechaza el orden sagrado precisamente porque exige un orden humano. Pero rechazarlo significa rechazar las respuestas que este orden pretende dar al hombre. La primera de ellas es la salvación.

"La salvación del hombre es una expresión demasiado alta para mí. No alcanzo tanto. Es su salud lo que me interesa, su salud ante todo", dice el doctor Rieux en *La peste.* [14] Se ve aquí cual es la raíz del conflicto que antes señalamos entre la "gracia" y la "justicia". La gracia y la salvación están demasiado altas para el hombre; el hombre no tiene acceso a esas verdades y a esos dones que, gratuitamente, explican y solucionan todo. El hombre rebelde se rebela contra un orden sagrado porque éste pretende darle soluciones inalcanzables. Con esto se perfila ya la idea de la impotencia de Dios. Hay, en efecto, a los ojos de Camus, contradicción entre el otorgamiento al hombre de la muerte y la imposibilidad de otorgarle la salvación. La muerte es sin duda lo único cierto, la única verdad con que cumple el orden sagrado: "Tú eres polvo." La rebelión contra Dios es rebelión contra la muerte. En *La peste,* el mismo doctor Rieux dice: "Yo era joven entonces y mi disgusto creía dirigirse hacia el mismo orden del mundo. Después me hice más modesto./132/ Sencillamente, aún no me he acostumbrado a ver morir. No sé nada más." [15] La rebelión contra Dios es también afán de inmortalidad. Este afán es incluso "lo más verdadero en la rebelión metafísica". [16]

La rebelión, que veía en Dios a un ser "grande y terrible", omnipotente, se ve de este modo forzada a hacerle el cargo de impotencia:

> ...si el rebelde metafísico se levanta contra un poder del cual, simultáneamente, afirma la existencia, no plantea esta existencia más que en el instante mismo en que la discute. Arrastra entonces a este ser superior a la misma aventura humillada que el hombre; su vano poder equivale a nuestra vana condición. Lo somete a nuestra fuerza de negativa, lo inclina a su vez

[13] HR, OC II, p. 603.
[14] P, OC I, p. 387.
[15] P, OC I, p. 303.
[16] HR, OC II, p. 627. Sobre Sade, dice Camus: "Su obra rebelde atestigua así su sed de sobrevida. Incluso si la inmortalidad que ambiciona es la de Caín, por lo menos la ambiciona, y atestigua a pesar suyo a favor de lo más verdadero en la rebelión metafísica."

ante la parte del hombre que no se inclina, lo integra a la fuerza en una existencia absurda con relación a nosotros, lo saca en fin de su refugio intemporal para meterlo de lleno en la historia, muy lejos de una estabilidad eterna... La rebelión afirma así que, en su nivel, toda existencia superior es por lo menos contradictoria. [17]

A la luz de este texto, creemos poder afirmar que la rebelión metafísica, propiamente dicha, y a pesar de los equívocos y ambigüedades que surgen del tratamiento más literario que filosófico que Camus hace de ella, no plantea la posibilidad de la existencia de Dios sino como una exigencia meramente formal: si la rebelión necesita ser rebelión contra... alguien, este alguien tendrá que ser Dios, y Dios en tanto que autor de la muerte. Pero Dios no está supuesto previamente a la rebelión. Por eso dijimos antes que la asunción de una concepción racional de la condición humana solamente se extrae del estudio que hace Camus de la rebelión. La rebelión es, en este sentido, previa a cualquier consideración acerca de la existencia de Dios. La rebelión metafísica original es exclusivamente rebelión contra la muerte: "Si la pena de muerte generalizada/133/ define la condición de los hombres, la rebelión, en un sentido, le es contemporánea." [18] El estudio que Camus realiza de esta rebelión metafísica postula la existencia de Dios; pero este postulado es en realidad posterior a la rebelión misma y consiste solamente en cubrir lo que, en opinión de Camus, es una exigencia de la rebelión misma. Dios se postula porque "la noción del Dios personal, creador y, por consiguiente, responsable... es la única que da su sentido a la protesta humana", [19] y por ello la historia de la rebelión metafísica "se confunde incluso con la historia contemporánea del sentimiento religioso". [20] Esta intromisión de Dios en un ámbito (el de la rebelión) que originalmente no le requiere, puede explicarse, según pensamos, debido al hecho de que Camus realiza, al mismo tiempo, el estudio de la rebelión metafísica y el de la historia de esta rebelión metafísica, es decir, de las manifestaciones históricas que ha tenido la rebelión, manifestaciones que de hecho han sido o pretendido ser una rebelión contra Dios. Además, el tratamiento de Camus es, como dijimos, más literario que filosófico, y se permite por eso cierto uso de términos como "creación", "Dios", "potencia", etcétera, que es fuente de confusiones. Sea como fuere, Camus piensa que la rebelión exige ser rebelión contra... alguien. La postulación de Dios en este caso se debe a un requerimiento formal; Dios es entonces aquí algo abstracto, como una mera personificación de un poder o una condición que sobrepasa al hombre y ante la que éste se rebela, la personificación del poder de dar muerte. Y, sin embargo, esta postulación de Dios, subsecuente a la rebelión, tiene mucha importancia en el pensamiento y sobre todo *en la obra* de Camus, importancia que quizá, en última instancia, sea relativamente

[17] HR, OC II, p. 607 y s. *Cf.* también "Remarque sur la Révolte", P1 II, pp. 1694-1695: "A través de la rebelión, considerada como una primera verdad, la experiencia de Dios es contradictoria."
[18] HR, OC II, p. 607.
[19] HR, OC II, p. 611.
[20] HR, OC II, p. 608.

poco filosófica pero que de todos modos revela la preocupación de Camus por el problema de Dios y que nos ha obligado a dedicar un capítulo a la concepción de la condición humana que surge de esta postulación. No obstante, la prueba de que, de hecho, para Camus la rebelión es original y previa a la consideración de la existencia de Dios es nada menos que la formulación de la rebelión contra el absurdo, la cual, sin duda alguna, debe ser vista como una rebelión metafísica. Y ésta, claramente, no exige a Dios, no "conduce a Dios", /134/ sino que es solamente rebelión contra... algo, y este algo no puede ser otra cosa que la muerte.

Podemos ahora con mayor claridad distinguir en el estudio de Camus acerca de la rebelión dos niveles que, en *El hombre rebelde,* tal cual, pueden confundirse y provocar equívocos. Uno es el de la rebelión metafísica propiamente dicha, que es el que finalmente revela el auténtico pensamiento de Camus, y el otro es el de la historia de la rebelión metafísica, la historia, expuesta por Camus, de distintos rebeldes, la cual puede separarse, y de hecho en muchos casos se separa, de la rebelión metafísica propiamente dicha. Según el pensamiento de Camus, en conclusión, la rebelión metafísica propiamente dicha, que en *El hombre rebelde* se plantea en su inicio como una rebelión contra Dios —al igual que ciertos casos históricos de rebelión metafísica—, concluye y decide que la existencia de Dios es contradictoria desde el punto de vista del rebelde. No hay entonces contradicción en la concepción de un Dios injusto, porque finalmente el análisis de la rebelión reconoce esta contradicción y concluye de nuevo, no en la negación dogmática de la existencia de Dios, sino en el reconocimiento de la necesidad de una elección. A esto nos referíamos cuando dijimos que la concepción de Dios como existente dentro de una condición humana racional significaba, a fin de cuentas, una especie de "reducción al absurdo" del Dios cristiano. Pero todo lo anterior nos conduce solamente a la razón profunda de aquella contradicción, que no es más que la impotencia de Dios para suprimir la muerte. Esto es, la preeminencia de la idea de la muerte se descubre de nuevo como la raíz de la concepción metafísica de Camus. Es justamente en este punto donde su pensamiento se unifica. La idea de Camus acerca de la muerte prevalece sobre cualquier postulado y cualquier concepción de la condición del hombre. Se ve entonces con claridad que las distintas concepciones de la condición humana —como absurda y como injusta— se desprenden de distintas asunciones de la muerte que dependen de consideraciones diferentes acerca del problema de Dios, pero que en el fondo dejan intacta la idea de la muerte como evidente, cierta, universal y definitiva. Lo que da su sentido a la distinción entre dos concepciones diferentes de la condición humana, es ese *incluso si Dios existiera* que sale a luz en la rebelión. "El *incluso si,* del que hemos reconocido que indicaba el momento /135/ capital de la rebelión metafísica..." [21] La rebelión, por tanto, es rebelión metafísica con Dios o sin Dios, sin Dios o contra Dios, y marca así la unión de ambas concepciones. Y sin embargo, más original que la concepción racional de la condición humana es

la concepción de la condición humana como absurda. Pues finalmente, en el caso de la rebelión contra Dios, vuelve a presentarse la necesidad de una elección: mi rebelión o la entrega a Dios, la tierra o el orden sagrado; y cobran de nuevo validez la conciencia y la lucidez. Camus decide de nuevo por el hombre. Ésta es la decisión del héroe de "La piedra que crece", el último cuento de *El exilio y el reino,* D'Arrast, quien, llevando sobre la cabeza una piedra que simboliza una ofrenda, desvía sus pasos de la iglesia donde está dispuesta la urna en que habría de colocarla, y la deposita al fin en el centro de la choza de un hombre. [22] Provisionalmente al menos, la conclusión de este estudio sobre la condición del hombre como condición racional es la misma que la del estudio sobre el absurdo. "Estar privado de esperanza no es desesperar. Las llamas de la tierra bien valen los perfumes celestes." [23]

2.2.3. *Los deicidas y el reino del hombre*

El rebelde, en principio, no quiere "más que conquistar su ser propio". [24] Se trata, claramente, de encontrar mediante la rebelión el reino en este mundo. Hemos descrito ya las características que tiene para Camus este reino que es también un exilio. Ocurre sin embargo que, como comprueba Camus, no todo rebelde ni toda rebelión sigue sus mismos pasos. El estudio de la rebelión metafísica tal como se ha desarrollado históricamente tiene una gran importancia porque permite comprender el surgimiento de la condición histórica del hombre. En el origen, son rebeldes metafísicos, personajes históricos, hombres reales, los que establecen las bases de la condición histórica. Esta relación es esencial para entender todo lo que vendrá después. Pero hay que investigar, en primer lugar, las formas que toma, que ha tomado, según el estudio de Camus, la rebelión metafísica.

/136/ "La sublevación contra la condición se ordena en una expedición desmesurada contra el cielo para traer un rey prisionero, pronunciar primero su decadencia, y enseguida condenarlo a muerte." [25] El primer tema de importancia es la muerte, el asesinato de Dios. Del *incluso si* se pasa al "Tú (Dios) no mereces existir", y después al "tú no existes". [26] "Desesperando de su inmortalidad, convencidos de su condenación, han decidido el asesinato de Dios." [27] Este asesinato tiene poco que ver con el reconocimiento de la necesidad de una elección. Como veíamos en el capítulo anterior, la elección implica siempre tensión, el mantenimiento de lo que aplasta al hombre. El asesinato de Dios rompe esta tensión; ya no solamente no espera, sino que

---

[21] HR, OC II, p. 678.
[22] *Cf.* ER, OC I, pp. 700 a 702.
[23] MS, OC II, p. 190.
[24] HR, OC II, p. 679.
[25] HR, OC II, p. 608.
[26] HR, OC II, p. 678.

abandona el objeto de su nostalgia: desespera. "Desde este momento, el hombre decide excluirse de la gracia y vivir por sus propios medios." [28] Pero si se ha roto la tensión, el hombre que queda solo no tendrá ya a quien ni a qué enfrentarse.

> Derribando el trono de Dios, el rebelde reconocerá que esta justicia, este orden con esta unidad que buscaba en vano en su condición, tendrá que crearlos con sus propias manos y, con ello, justificar la decadencia divina. Empezará entonces un esfuerzo desesperado para fundar, si es necesario al precio del crimen, el imperio de los hombres. [29]

El rebelde ha olvidado aquí el origen de su rebelión, que era la tensión entre un rechazo, un *no* a la muerte, y una aceptación, un *sí* a su propia vida. Mantener solamente el *no* equivale a negar toda cosa; mantener sólo el *sí* equivale a un sometimiento total, pues se pierde conciencia de la fuerza a la que la rebelión se enfrenta. En ambos casos, el rebelde pretende asumir el papel y las funciones del Dios muerto. "Matar a Dios y edificar una Iglesia es el movimiento constante y contradictorio de la rebelión." [30] El rebelde "pierde la memoria de sus orígenes y, por ley de un imperialismo espiritual, helo aquí en marcha hacia el imperio del mundo a través /137/ de crímenes multiplicados hasta el infinito". [31] Acerca de este movimiento, Xirau afirma:

> Marx no está solo en su intento. Por distintas que sean sus doctrinas, los sansimonianos, Comte y los positivistas, Feuerbach y Nietzsche —por sólo citar a los más significativos— rechazan la religión para fundar una nueva religión imposible, en la cual la Humanidad y el Hombre sean el Absoluto perdido. En ello hay muestra de un deseo recóndito —encontrar a Dios— y un orgullo explícito que repite la antigua frase bíblica: "Seréis como dioses". Los "deicidas", como los llamaba Camus, acaban por divinizar al hombre, sea éste individuo o especie. [32]

Estos deicidas, que han rechazado la trascendencia de Dios, no son en realidad fieles a la lucidez ante la muerte. La raíz de su intento de instaurar un reino del hombre que sustituya al reino de Dios es la supresión de la confrontación con la verdad de la muerte. Si Dios es justamente para ellos el autor de la muerte, lo que buscan suprimir al suprimir a Dios es exactamente la muerte. Esta supresión no puede ser más que ficticia, y así el reino inmanente a que aspiran es también ficticio, porque en realidad al perder la lucidez ante la muerte se quiere inmortal y trascendente. Con ello, paradójicamente, la vida pierde su valor y lo que en realidad se instaura no es el reino de una vida que conoce sus límites, sino el reino de la muerte. La

---

[27] *Ibid.*
[28] HR, OC II, p. 679.
[29] HR, OC II, p. 608.
[30] HR, OC II, p. 679.
[31] *Ibid.*
[32] R. Xirau, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental,* Alianza Editorial, Madrid, 1975, p. 147.

contradicción que yace en la construcción de una trascendencia en la tierra o una trascendencia inmanente tiene, pues, su origen en la negación de lo que es la esencia de la rebelión, que es la lucidez ante la muerte, y constituye lo que Xirau llama una "sustitución nihilista" que a fin de cuentas no afirma al hombre sino que lo niega. [33] El hombre, en efecto, sólo puede afirmarse y afirmar el valor de la vida frente a lo que lo niega. Si el hombre niega lo que lo niega, todo resulta negado, y en primer lugar el hombre mismo.

/138/ La rebelión metafísica propiamente dicha, por el contrario, opone a Dios precisamente la verdad de la muerte, y ésta es la razón por la cual la idea de Dios le resulta contradictoria. Pero con ello deja enseguida de considerar a Dios como el autor de la muerte y en adelante sólo se abstiene de juicios acerca de Dios. A esta conclusión, aproximadamente llega el análisis de Mélançon del pensamiento de Camus: "Él (Camus) no ha concluido y no podía concluir tampoco...", [34] en relación con el problema de Dios. "Muerto Dios, quedan los hombres, es decir, la historia que es preciso comprender y edificar", dice Camus; [35] y también: "la historia de hoy, con sus controversias, nos fuerza a decir que la rebelión es una de las dimensiones esenciales del hombre. Es nuestra realidad histórica". [36] Pero esta edificación de la realidad histórica puede lograrse por el camino de la sustitución nihilista o por el camino de la auténtica rebelión. La lucha entre estas dos actitudes fue lo que motivó al pensamiento de Camus en los campos histórico y político. En los capítulos que siguen, trataremos de hacer ver la importancia y la persistencia de la idea de la muerte en este pensamiento.

---

[33] *Cf.* Xirau, *op. cit.*, pp 130-131: "La rebelión contra Dios y el intento de sustituir a Dios por el hombre y sus obras —obras por cierto que son parte del hombre mismo si es verdad como muchos lo piensan que el hombre hace su propia historia. Pero esta divinización del hombre conduce a negar al hombre."
[34] Mélançon, *op. cit.*, p. 227.
[35] HR, OC II, p. 680.
[36] HR, OC II, p. 604.

/139/ SEGUNDA PARTE

DIMENSIÓN HISTÓRICA

> Esta gran lucha por escapar por todos los medios al aniquilamiento, constituye la verdad de la historia y de su progreso, del espíritu y de sus obras.
>
> Albert Camus, *Ensayos críticos*

/141/ CAPÍTULO 3

CONDICIÓN HISTÓRICA IRRACIONAL

3.1. EL NIHILISMO

3.1.1. *Condición metafísica y condición histórica*

Como correctamente define Mélançon, "la condición impuesta al hombre por el hombre toma el nombre de Historia en Camus". [1] La Historia, o bien como nosotros preferimos denominarla, la *condición histórica,* debe ser entendida en el sentido de una circunstancia, es decir, un conjunto de factores en principio externos al hombre en medio de los cuales éste se encuentra. De esta manera, la circunstancia o la condición histórica del hombre se añade y completa a la circunstancia (o condición) metafísica del hombre. No puede comprenderse la condición histórica si no se la ve como superpuesta a la condición metafísica, según hemos dejado ya establecido en la introducción de este trabajo. La condición histórica, en efecto, según nuestra interpretación, forma un ámbito especial dentro de la misma condición metafísica y constituye solamente una manera de manifestarse esta condición metafísica. De acuerdo con ello, podemos entonces decir que si bien la condición metafísica en su integridad no se manifiesta como condición histórica, la condición histórica en su integridad está ya comprendida implícitamente en la condición metafísica del hombre. La condición histórica no es, pues, sino la manera como el hombre traduce y actualiza los factores propios de la condición o circunstancia metafísica. [2]

/142/ Esta actualización o concretización histórica de los factores de la circunstancia metafísica del hombre adquiere en Camus enorme importancia y por momentos parece abarcar su interés de un modo exclusivo. Una lectura detenida de sus obras revela sin embargo que Camus siempre mantiene, como un telón de fondo, la atención hacia la condición metafísica del hombre.

---

[1] Mélançon, *op. cit.,* p. 93.

[2] Aceptando el riesgo de simplificar excesivamente las cosas y de adelantar conclusiones, pero buscando ante todo claridad, lo que hemos dicho equivale a lo siguiente: El hombre muere, y eso es metafísico. Ahora bien, el hombre mata al hombre, y eso ya es histórico sin dejar de ser metafísico. La muerte, que es el factor fundamental de la condición metafísica del hombre, no es originalmente histórica, sino metafísica; pero es también histórica desde el momento en que el que da la muerte es un hombre. El hombre muere, ésa es su condición metafísica, su circunstancia metafísica. No siempre que el hombre muere, muere a manos de otro hombre: no toda la condición metafísica se manifiesta como condición histórica. Pero a veces el hombre muere a manos de otro hombre; es entonces cuando la condición metafísica se manifiesta como condición histórica. Pero aun en este caso sucede que, sencilla y primariamente, muere: toda la condición histórica está ya comprendida implícitamente en la condición metafísica del hombre, de la que es solamente una manifestación o modificación.

Más adelante trataremos de hacer ver cómo ciertos temas e ideas descubiertos en el estudio del ámbito histórico repercuten y se incluyen en el pensamiento acerca de la condición metafísica.

Hay que hacer notar, por otra parte, que el término *historia,* lo que constituye la condición histórica, tiene poco que ver en Camus con lo que normalmente se entiende por él, esto es, el estudio o descripción de la sucesión de los acontecimientos pasados o bien esta sucesión misma. *Historia,* como lo usa Camus, está más cerca del término *política.* En efecto, la condición histórica del hombre, aunque Camus no negaría que está determinada por la historia —en su sentido más común—, se compone de factores y rasgos generalmente comprendidos como políticos: actividad política, modos de gobierno, métodos de gobierno, instrumentos políticos, etcétera. Por supuesto, se puede afirmar que la política de hoy hará la historia de mañana, o bien que los acontecimientos políticos de hoy son "historia contemporánea". Pero nuestra aclaración tiene su razón de ser por cuanto sirve para acentuar el carácter circunstancial de la Historia o de lo histórico. La Historia o la condición histórica, en efecto, no es el hombre, no constituye la naturaleza del hombre; es solamente su circunstancia, su situación, lo cual por lo demás se le presenta al hombre necesariamente.

El estudio de la condición histórica del hombre (que se inicia formalmente en *El hombre rebelde)* está motivado en Camus, explícitamente, por el problema del crimen. Aludiendo a *El mito de Sísifo,* Camus afirma en la introducción a *El hombre rebelde*: "En el tiempo de la negación, pudo haber sido útil interrogarse sobre el problema del suicidio. En el tiempo de las ideologías, hay que ponerse en regla con el crimen." [3] Como trataremos de demostrar, el /143/ tema central sigue siendo, en el pensamiento histórico de Camus, el tema de la muerte. Lo que ha cambiado es solamente el contexto del cual este tema se enmarca. Esta evolución del pensamiento de Camus, el paso a lo histórico, por así decirlo, se da, como él mismo confiesa, "en el sentido de la solidaridad y de la participación". [4] El contexto histórico es un contexto social. Los problemas, desde luego, no pueden ser los mismos. "El propósito de este ensayo, dice en *El hombre rebelde,* es una vez más aceptar la realidad del momento, que es el crimen lógico, y examinar precisamente sus justificaciones; esto es un esfuerzo por comprender mi tiempo." [5] Con esto queda ya por lo menos indicado que el problema histórico central, el factor determinante de la condición histórica del hombre, es una vez más la muerte.

Nada de lo anterior contradice el hecho, analizado por Camus, de que la condición histórica del hombre depende de la posición que éste adopta en relación con su condición metafísica, o bien de la concepción que tenga sobre la condición metafísica. Pero se trata aquí, y es menester especificarlo, del hombre que impone o autoriza determinada condición histórica, y no del que la

[3] HR, OC II, p. 588.
[4] A II, OC II, p. 428.
[5] HR, OC II, p. 587.

padece (aunque el hombre que la impone o la autoriza también, de hecho, la padece). Esta singular relación es fundamental para comprender lo que usualmente se da en llamar "el pensamiento político" de Camus. A grandes rasgos, se puede decir que una concepción o una asunción irracional de la condición metafísica del hombre dominada por cierta irracionalidad, y que una concepción o una asunción racional de la condición metafísica del hombre conduce a imponer o autorizar una condición histórica dominada por cierta racionalidad. Como más tarde veremos, estos dos extremos componen, en última instancia, una sola condición histórica, o bien dos condiciones con un denominador común, que es el de estar dominadas por cierto nihilismo. Porque se trata, como ya se habrá supuesto, de la condición histórica del hombre actual, de la que padece el hombre del siglo XX.

> /144/ Queremos pensar y vivir en nuestra historia ... Si la época ha padecido de nihilismo, no es ignorando el nihilismo como obtendremos la moral que necesitamos. No, no todo se resume en la negación y el absurdo. Pero se necesita en primer lugar plantear la negación y el absurdo, puesto que son lo que nuestra generación ha encontrado y es con lo que nos las tenemos que arreglar. [6]

En esta sección estudiaremos la condición histórica del hombre que está señalada o dominada por cierta irracionalidad. La primera de sus características es la de estar basada sobre la idea de la falta de sentido del mundo. Su presupuesto es claramente una concepción de la condición metafísica del hombre señalada por la irracionalidad. De la falta de sentido del mundo se ha deducido "que todo era equivalente y que el bien y el mal se definían según como uno quisiese ... los valores eran los que regían el mundo animal, es decir, la violencia y la astucia ... el hombre no era nada ..." [7] Camus señala explícitamente la concordancia de estas ideas con su propio pensamiento acerca del absurdo. Pero a esas conclusiones Camus comienza a oponer, por lo pronto, "un gusto violento por la justicia que ... me parecía tan poco razonado como la más repentina de las pasiones". [8] Indudablemente, la concepción metafísica que está detrás de una condición histórica irracional es similar, o incluso idéntica *en cuanto a la circunstancia,* a la concepción del absurdo que sostiene Camus. Debemos recordar que *El mito de Sísifo* se presenta como una obra acerca de "una sensibilidad absurda que se puede encontrar esparcida en el siglo". [9] Pero las conclusiones últimas que Camus saca de ese pensamiento son radicalmente diferentes: "Yo, por el contrario, he elegido la justicia, para permanecer fiel a la tierra. Sigo creyendo que este mundo no tiene sentido superior. Pero sé que algo en él tiene sentido, y ese algo es el

---

[6] A I, OC II, p. 307.
[7] CAA, OC II, p. 248.
[8] *Ibid.*
[9] MS, OC II, p. 123.

hombre, porque es el único ser que exige el tenerlo." [10] Las objeciones de Camus a un pensamiento que impone o autoriza una condición histórica irracional serán el tema de la rebelión ante la condición histórica. Ahora sólo interesa señalar la liga entre la condición metafísica del absurdo y la condición histórica irracional.

/145/ Esta derivación de una condición histórica irracional a partir de una concepción irracional de la condición metafísica del hombre exige, en primer lugar, el abandono de la lucidez. Para Camus quien impone aquella condición no solamente ha prescindido de Dios, sino que ha tomado su lugar. [11] Se explica así que sea Calígula quien mejor represente esa derivación. Calígula dice:

> Si el erario tiene importancia, es porque la vida humana carece de ella. Está claro. Todos los que piensan como tú (le habla al Intendente) deben admitir ese razonamiento y no dar valor a su vida, ya que valoran el dinero sobre todo. Mientras me quede, he decidido ser lógico, y puesto que tengo el poder, veréis lo que la lógica va a costaros. [12]

Una condición histórica irracional presupone, pues, no solamente concebir la condición humana como una condición absurda, sino cierta actitud frente a esa condición. Si se decide el asesinato de Dios, la toma del poder divino, es que ya se ha adoptado una postura en relación con la condición humana. En última instancia, se ha tomado, como veremos, una decisión, aunque sea implícitamente, respecto de la realidad de la muerte. Debemos estudiar con más detalle los presupuestos metafísicos de esta condición histórica.

3.1.2. *El nihilismo*

Nuestro tiempo es para Camus "el tiempo de las ideologías". A través del uso que le da Camus al término ***ideología*** es posible inferir que, aproximadamente, significaba para él un conjunto de ideas, pensamientos o creencias que respalda determinada acción política y que, en general, sirve como base para instaurar una determinada condición histórica. La ideología que sirve como base a la condición histórica que se caracteriza por su irracionalidad es el nihilismo, por lo menos en un primer sentido de esta palabra. [13] Camus no define directamente el nihilismo, pero se puede extraer de sus obras un cierto número de características que claramente /146/ resumen el significado de esta noción. "Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no

---

[10] CAA, OC II, p. 249.
[11] *Cf.* CAA, OC II, p. 249: "Para decirlo todo, vosotros habéis elegido la injusticia, vosotros os habéis puesto junto a los dioses."
[12] Cg, OC I, p. 726.
[13] Más tarde veremos que, en opinión de Camus, hay en la base tanto de la condición histórica irracional como de la racional, un nihilismo, entendiendo *nihilismo* aquí en un sentido un poco más restringido.

podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia." [14] Eso es el nihilismo. Camus encuentra cierta relación entre el absurdo y el nihilismo: "Cuando se pretende ... sacar del sentimiento del absurdo una regla de acción, el crimen se vuelve por lo menos indiferente y, por consiguiente, posible ... Nada de pro y de contra, el asesino no tiene razón ni deja de tenerla." [15] De la concepción de la condición absurda es posible, por tanto, obtener una ideología nihilista. [16] Pero se trata de la concepción de la condición absurda como mera circunstancia, y no como condición integral, o, si se quiere, incluso como condición integral, pero entonces no como rebelión contra el absurdo. Es la idea del absurdo como estado de hecho lo que puede tener como consecuencia una ideología nihilista, y no el absurdo como estado de consecuencia. Esto resulta claro cuando Camus hace referencia a lo que asemeja su pensamiento sobre el absurdo a una ideología nihilista; esto es, primariamente, la idea de la falta de sentido del mundo: "Hemos creído largo tiempo juntos que este mundo no tenía razón superior y que habíamos sido engañados." [17] En realidad la ideología nihilista se deriva, a pesar de las opiniones del mismo Camus que posteriormente revisaremos, de una actitud rebelde mal dirigida. El nihilismo nace de una rebelión ante el absurdo que suprime la lucidez, y que por suprimir la lucidez termina suprimiendo el valor de la vida y de hecho también la vida. Ya sea fruto de una rebelión contra el absurdo, o bien fruto de una rebelión contra Dios, el nihilismo no mantiene la lucidez ante la muerte: "Es que por el camino vosotros habéis abandonado la lucidez", [18] dice Camus a quienes consideraba los nihilistas por excelencia de su tiempo, los nazis. [19]

/147/ La primera característica de una ideología nihilista es así la legitimación que da al asesinato. "Así, también, el nihilismo absoluto, el que acepta legitimar el suicidio, corre más fácilmente todavía al crimen lógico. Si nuestro tiempo admite con facilidad que el crimen tenga sus justificaciones, es a causa de esta indiferencia por la vida, que es la marca del nihilismo." [20] La culminación del nihilismo, una vez legitimado el crimen, es "el suicidio colectivo. La demostración más impresionante ha sido dada por la apocalipsis hitleriana de 1945". [21] El nihilismo, casi por definición, aniquila.

Con esto surge un tema que será en adelante constante, y que puede resumirse en la falacia que implica oponerse mediante la destrucción a lo que destruye. La consecuencia no es más que

---

[14] HR, OC II, p. 589.
[15] *Ibid.*
[16] Camus habla incluso de "este nihilismo moderno del que *El mito* es muy exactamente un ensayo de definición apasionada", en "Lettre à Francis Ponge", P1 II, p. 1666.
[17] CAA, OC II, p. 248.
[18] CAA, OC II, p. 249.
[19] *Cf.* Simon, *L'homme en procès,* p. 111: "Camus ha comprendido bien ... que la psicología del nazi descansa sobre una metafísica del no-sentido. Por ella, el nazi es a su manera un 'hombre absurdo' por el cual Camus experimenta un movimiento de simpatía previa."
[20] HR, OC II, p. 590.
[21] HR, OC II, p. 591.

la destrucción de los demás y de sí mismo. El nihilismo se identifica a fin de cuentas, con el suicidio y puede considerarse como una falsa respuesta al absurdo. Camus mismo lo ve de esta manera cuando acerca de Calígula afirma: "si su verdad es rebelarse contra el destino, su error es negar a los hombres. No se puede destruir todo sin destruirse a sí mismo ... *Calígula* es la historia de un suicidio superior". [22] El nihilismo constituye una auténtica desesperación y un auténtico pesimismo. Al desesperar de una vida inmortal, se desespera también de toda vida. No se conocen ya las razones que se tenían para rebelarse. [23] Estas razones son las que Martha, en *El malentendido,* olvida en el último momento; [24] este olvido la lleva al suicidio. [25] La razón de la rebelión que el nihilismo olvida no es /148/ sino la lucidez ante la muerte. Perder esta lucidez durante el movimiento de rebelión equivale a hacerse cómplice de la muerte. Nguyen-Van-Huy lo dice de esta manera: "Toda rebelión ... es una rebelión contra la angustia de separación. Pero la rebelión negativa es una rebelión a la vez contra y por la separación. La 'rebelión negativa' entra, en efecto, en su juego y emplea sus mismas cartas para combatirla. Es por ello, así, a la vez enemiga y cómplice." [26]

La importancia que tiene en el pensamiento histórico de Camus el tema del nihilismo radica, sobre todo, en las consecuencias que de éste se desprenden. "No son ni la rebelión ni su nobleza las que hoy resplandecen en el mundo, sino el nihilismo. Y sus consecuencias las que debemos volver a trazar, sin perder de vista la verdad de sus orígenes." [27] La primera consecuencia de la ideología nihilista es que implanta en la condición histórica del hombre el crimen y el suicidio (colectivo): "Así, a cualquier sitio que se vuelve uno, en el corazón de la negación y del nihilismo, el asesinato tiene su lugar privilegiado." [28] Este crimen es un crimen legitimado y justificado, o mejor dicho, pretendidamente legitimado, mediante una suerte de lógica irracional: "desde el instante en que se razona el crimen, éste prolifera como la misma

---

[22] "Préface a l'édition américaine du théâtre", P1 I, pp. 1729-1730. *Cf.* también Nguyen-Van-Huy, *op. cit.,* p. 66 y s.: "Abolir la separación mediante la separación quiere pues decir desembarazarse de todos los otros mediante el asesinato y la destrucción ... Calígula ha encontrado la nada en lugar de la unidad que buscaba. Su rebelión 'separatista' equivale pues a una rebelión nihilista."

[23] *Cf.* A I, OC II, p. 256: "La verdadera desesperación no nace ante una adversidad encarnizada, ni del agotamiento de una lucha desigual. Nace de que ya no se conocen las razones que se tienen para luchar y ni siquiera si se necesita luchar."

[24] *Cf.* Nguyen-Van-Huy, *op. cit.,* p. 79: "Como la angustia de separación tiene su origen en la conciencia, Martha no ve más que una sola solución negativa, que consiste en ahogar la conciencia mediante la muerte o el regreso al estado mineral."

[25] *Cf.* A. Maquet, *op. cit.,* p. 69: "Lo que más de cerca asocia *El malentendido* con Calígula es que en ambas vemos la misma tentación de lo imposible, la misma 'sobrehumanística' tentación. En ambas tenemos el 'doloroso sentimiento de impotencia, la orgullosa rebelión contra la injusticia de tal humillación, nostalgia por lo que el hombre ha sido, debió haber sido, podría ser, angustia causada por la idea de la muerte' (Gabriel Rey, *Humanisme et Surhumainisme,* París, 1951, p. 15). Tanto Martha como Calígula han visto (el remedio) en la 'voluntad de poder' nietzscheana. El desdén por su condición los ha hecho responder a la vida con argumentos de fuerza."

[26] Nguyen-Van Huy, *op. cit.,* p. 61.

[27] HR, OC II, p. 678.

[28] HR, OC II, p. 589.

razón, toma todas las figuras del silogismo". [29] Puede lograrse de este modo el "crimen perfecto. Nuestros criminales ya no son esos niños desarmados que invocaban la excusa del amor. Son adultos, por el contrario, y su coartada es irrefutable: ésta es la filosofía, que puede servir para todo, incluso para cambiar a los asesinos en jueces". [30] *El estado de sitio* nos ofrece una ilustración muy clara del servicio que una ideología nihilista presta al crimen. En esta obra, la Secretaria de la Peste, que es la muerte, impide que se mate a Nada (personaje que es un prototipo de nihilista y que opina que "la vida equivale a la muerte")/149/ [31] porque éste "pertenece al género de los que no creen en nada y ... tal estirpe nos es muy útil". [32] Junto con el crimen, el nihilismo legitima también la violencia y el terrorismo: "la desesperación (conduce) a las filosofías de la violencia". [33] Buen ejemplo de violencia legitimada son para Camus "los campos de concentración y la utilización como mano de obra de los deportados políticos. Los campos formaban parte del aparato del estado en Alemania". [34] Por otra parte, el nihilismo puede tener como consecuencia la resignación y la servidumbre. Si la servidumbre, es decir, la sumisión, no es criminal ella misma, por lo menos no se opone al crimen y lo justifica indirectamente. En *La peste,* "muchos nuevos moralistas iban entonces por la ciudad diciendo que nada servía para nada y que había que ponerse de rodillas". [35] Camus atribuye a Jean-Baptiste Clamence, héroe de *La caída,* la exaltación, "como buen nihilista moderno, (de) la servidumbre". [36]

La condición histórica que resulta de la adopción de una ideología nihilista es, en conclusión, una condición en la que "todo está permitido, lo que cuenta es triunfar"; [37] pero triunfar es aquí, aunque esto no se manifieste ni se reconozca explícitamente, triunfar sobre la muerte. Si lo que se ha perdido es la lucidez ante la muerte, ésta pierde su evidencia y su certeza. El nihilista quiere lo imposible, pero pierde la lucidez acerca de la imposibilidad de lo imposible. [38] Si, por lo tanto, se suprime la confrontación absurda, la vida pierde su valor y se la puede

[29] HR, OC II, p. 587.
[30] *Ibid.*
[31] ES, OC I, p. 929.
[32] ES, OC I, p. 961.
[33] A I, OC II, p. 346.
[34] A I, OC II, p. 354.
[35] P, OC I, p. 308.
[36] "Réponses a Jean-Claude Brisville", en Brisville, *op. cit.,* p. 190; y en P1 II, p. 1923.
[37] A I, OC II, p. 327.
[38] *Cf.* Cg, OC I, p. 728: "Al fin he comprendido la utilidad del poder. Da oportunidad a lo imposible. Desde hoy para siempre la libertad no tiene fronteras." Sin embargo, es de justicia citar aquí el siguiente texto de Camus acerca de Calígula: "La historia ... nos ha gratificado desde entonces con tiranos más tradicionales: pesados, espesos y mediocres déspotas junto a los cuales Calígula aparece como un inocente vestido de candoroso lino. Ellos también se creían libres puesto que reinaban absolutamente. Y no lo eran como lo es en mi pieza el emperador romano. Simplemente éste *lo sabe y consiente en morir,* lo que le confiere una suerte de grandeza que la mayor parte de otros tiranos no han conocido jamás." ("Le Programme pour le nouveau théâtre", P1 I, p. 1750.)

destruir: “Porque estabais cansados/150/ de luchar contra el cielo, os habéis descansado en esta agotadora aventura donde vuestra tarea es la de mutilar las almas y destruir la tierra.” [39]

3.1.3. *La muerte y la condición histórica irracional*

Un hombre no podría dar muerte a otro hombre si éste no fuera ya previamente mortal. Esta afirmación que parece una perogrullada y que en realidad lo es, se encuentra, sin embargo, en la base de la concepción de Camus acerca del nihilismo y, en general, acerca de la condición histórica del hombre caracterizada por su irracionalidad. [40] La condición de posibilidad de este nihilismo y de la condición histórica que funda, es sin duda la mortalidad del hombre. Ya sea que esta mortalidad se considere como la máxima irracionalidad en un mundo sin sentido, como cosa del destino, o bien como la sentencia de un dios o de los dioses, lo que en una condición histórica irracional ocurre, esencialmente, es la apropiación, por parte del hombre, de esa “condenación a muerte”. La irracionalidad consiste precisamente en esta apropiación.

Calígula remarca varias veces este hecho: “El reinado, dice, ha sido dichoso hasta ahora. Ni epidemias de peste, ni religión cruel, incluso ni un golpe de estado; nada, en resumen, que os pueda hacer pasar a la posteridad. Por eso, en parte, ya veis, trato de compensar la prudencia del Destino ... En fin, yo haré las veces de la peste”; [41] y también: “No se comprende el Destino y por eso yo me he hecho Destino. He tomado la estúpida e incomprensible faz de los dioses.” [42] Y el singular Nada, en *El estado de sitio,* afirma: “Soy juez a mi manera. He leído en los libros que más vale ser cómplice del cielo que su víctima ... Por poco que los hombres empiecen a romper vidrios y cabezas uno se da cuenta de que el //151 buen Dios, a pesar de conocer la música, no es más que un niño de coro.” [43] La importancia que daba Camus a esta apropiación del poder de dar muerte puede calcularse si recordamos el papel que juega en sus obras la función judicial. Desde *El extranjero* hasta *Reflexiones sobre la guillotina,* casi no puede encontrarse una obra de Camus que no contenga referencias explícitas y elaboradas a tal función, si no es ésta el tema mismo de la obra. Lazere asevera sin ambages: “El más prominente motivo que unifica la obra de Camus es el problema del juicio, a cuyas múltiples formas atribuye los males espirituales y sociales

---

[39] CAA, OC II, p. 249.

[40] *Cf.* MS, OC II, pp. 125-126: “Sobre los problemas esenciales ... no hay probablemente más que dos métodos de pensamiento: el de Perogrullo y el de Don Quijote. Solamente el equilibrio entre evidencia y lirismo es lo que nos puede acercar al mismo tiempo a la emoción y a la claridad.”

[41] Cg, OC I, p. 810.

[42] Cg, OC I, pp. 780-781. *Cf.* Mounier, *op. cit.,* p. 89: “En lugar de suprimirme para huir de lo absurdo, puedo tratar de aniquilar el mundo absurdo y su carga de humanidad. Tal es, en el fondo, el proyecto de Calígula ... Pero, con humor rabioso, va a forzar este mundo absurdo a asumir su condición absurda ... Él se apoya sobre el acelerador de lo absurdo ...”

[43] ES, OC I, p. 930.

cruciales del siglo veinte." [44] Asumir la función judicial es apropiarse de un privilegio que no pertenece originalmente al hombre. Clamence, en *La caída,* por ejemplo, "no podía comprender que un hombre se designase a sí mismo para ejercer esta sorprendente función." [45] Pero el interés de Camus por el tema del juicio y de los jueces está evidentemente motivado por la apropiación implícita que hay en la función judicial del poder de dar muerte. Cuando en sus obras se trata de juicios, éstos culminan siempre en una condena a muerte. [46] Esta conexión sale a luz finalmente en *Reflexiones sobre la guillotina:* "La pena de muerte ... usurpa además un privilegio exorbitante, al pretender castigar una culpabilidad siempre relativa con un castigo definitivo e irreparable." [47] Rachel Bespaloff se refiere también a esta apropiación: "Recordemos, empero, que el tema central de su obra (*La peste*) es la condenación a muerte. Poco importa, aquí, que sea la naturaleza, el destino, la justicia o la crueldad humana quien pronuncie la sentencia. Sabemos bien que en sus invenciones más diabólicas el hombre no hace más que imitar los suplicios de la vida." [48]

La condición histórica irracional no es así irracional solamente por fundarse en una filosofía o en una ideología nihilista que consagra la falta de sentido del mundo, sino porque no es siquiera congruente con los principios que afirma. Si nació de un rechazo, de una confrontación con la muerte, no puede, sin dejar de ser /152/ coherente, abandonar esa confrontación. Pero esta confrontación es justamente lo que el nihilismo pierde al abandonar la lucidez. Su lógica "no era más que aparente". [49] Si en la raíz del nihilismo hay una rebelión contra el absurdo, es ilógico que para combatir este absurdo colabore finalmente con él. "En este punto, dice Mounier, (Camus) no parece conmovido por el hecho de que los hombres se mueran, sino por el hecho de que dan la muerte y, por lo tanto, al igual que el suicida, colaboran con lo absurdo en lugar de hacerle resistencia. Por lo menos, piensa en ambos niveles a la vez." [50] La muerte, pero ahora la muerte dada por el hombre, es el factor determinante de la condición histórica irracional del hombre. Sus otros factores, la libertad absoluta, la violencia y el terrorismo irracionales, no pueden entenderse si el hombre no tuviera esa capacidad de apropiarse del poder de dar muerte. Pero esta muerte es también sencillamente muerte. Y si Camus se ha rebelado contra la condición absurda en tanto que condición mortal, de la misma manera se rebelará contra esta apropiación irracional. En este nivel histórico, y frente al problema del crimen, es donde Camus encontrará la más profunda raíz de la rebelión, en vista de la cual podrá

---

[44] Lazere, *op. cit.,* p. 28.
[45] Ca, OC I, p. 484.
[46] Mersault, en *El extranjero,* y el padre de Tarrou, en *La peste,* son los más claros ejemplos, pero no los únicos, de víctimas y verdugo, respectivamente, de la función judicial en las obras de ficción de Camus.
[47] RG, p. 144.
[48] R. Bespaloff, "Le monde du condamné a mort", *Les critiques,* p. 142.
[49] CAA, OC II, p. 249.
[50] Mounier, *op. cit.,* p. 115.

definir los valores que en el nivel metafísico apenas había entrevisto. Por lo demás, sólo a la luz de una definición completa de la rebelión podrá descubrirse la estructuración de una *condición histórica racional* y del nihilismo que subyace a la condición histórica en su integridad. Esa rebelión estará siempre dirigida por este precepto general que Jean Grenier destaca en la obra de Camus: "¡Si la Naturaleza (o Dios) condenaba al hombre a muerte, que al menos el hombre no lo haga!" [51] Si la condición del hombre es una condición injusta, el hombre, piensa Camus, no tiene más que una manera de superarla, que es la de "ser él mismo justo". [52] La definición de la rebelión ante la condición histórica proporcionará, de este modo, la definición de una nueva moral y de unos nuevos valores. "*Puede el hombre por sí solo crear sus propios valores? Ése es todo el problema.*" [53]

[51] Grenier, *Albert Camus, Souvenirs,* p. 51.
[52] A I, OC II, p. 260.
[53] Ct II, OC II, p. 1201.

/153/ 3.2. LA REBELIÓN EN LA HISTORIA

3.2.1. *Consideraciones generales: Orígenes de la rebelión*

En la dimensión metafísica del pensamiento de Camus, la rebelión era un movimiento que se ejercía, o bien contra una condición concebida como absurda, es decir, dominada por la irracionalidad de la muerte, o bien contra una condición concebida como injusta, es decir, dominada por la injusticia de la muerte. El hecho de que en última instancia esa rebelión condujera en ambos casos a las mismas conclusiones (necesidad de una elección, apartamiento de Dios en favor de una vida temporal e inmanente, pero a la vez indecisión profunda en cuanto a la existencia de Dios), nos permitió afirmar que había en dicha rebelión una unificación del pensamiento de Camus en su dimensión metafísica. Absurdo e injusticia se manifiestan, finalmente, como dos maneras diferentes de concebir una misma condición humana determinada, en todo caso, por la muerte. A esta condición humana metafísica, así integrada y unificada, se opone la rebelión.

> La primera y única evidencia que me es dada así, en el interior de la experiencia absurda, es la rebelión ... La rebelión nace del espectáculo de la sin razón, ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece. [1]

En efecto, la más importante de las conclusiones de la actitud rebelde, era la unificación que otorga a la vida, la unidad que el hombre crea mediante su lucidez y que le revela el sentido inmanente de su vida. Si el punto de partida es el desorden, la irracionalidad, la ausencia de unidad, o bien, por otra parte, la injusticia y el mal, corresponde al hombre rebelde poner en esa condición "tanto orden como le sea posible". [2] Pero en cuanto el hombre ha decidido permanecer en la inmanencia y en el tiempo, vivir independientemente de Dios y de lo eterno, consciente del sentido /154/ relativo de su vida, se abre para él el campo de lo histórico. Lo que en primer lugar se observa en él es nuevamente la muerte, ahora bajo la forma del crimen. La rebelión tiene que profundizar en sí misma para poder oponerse también a esta nueva forma de dominación de la muerte. Si esta condición histórica tiene como fundamento una rebelión metafísica auténtica debe tener ya en sí misma la respuesta a la situación que aquélla crea en la historia. Esta respuesta no es, sin embargo, evidente a primera vista, y por ello debe profundizarse en el análisis de la rebelión.

---

[1] HR, OC II, p. 594.
[2] A I, OC II, p. 365.

Es un lugar común de toda crítica y de todo comentario al pensamiento de Camus, el hecho de que en éste se considera el absurdo como un punto de partida y no como una conclusión definitiva. Camus lo ha dejado establecido en muy diferentes contextos. [3] Para él el absurdo es un punto de partida y "el equivalente, en existencia, /155/ de la duda metódica de Descartes"; [4] y así como "la duda cartesiana, que es metódica, no basta para hacer de Descartes un escéptico", [5] el pensamiento del absurdo, según esto, no basta para hacer de Camus un nihilista. No obstante no se ha elucidado suficientemente qué es lo que se considera punto de partida, qué significa ser un "punto de partida", y qué es aquello hacia lo cual se parte, por qué y con qué medios. Pensamos que sobre esto priva una especie de confusión, alimentada por ciertas afirmaciones de Camus y en la cual él mismo parece haber caído. Pensamos también que esta confusión sólo puede ser, primeramente, comprendida, y después, aclarada, sobre la base de una interpretación del pensamiento de Camus que entienda el papel que juega en éste la idea de la muerte.

En cuanto Camus se sitúa en el nivel que hemos llamado histórico, comienza a esforzarse por superar, o en cierta manera abolir, su pensamiento acerca del absurdo. Afirma, desde luego, que "si parto del nihilismo, es para encontrar valores seguros" [6] y que "no intento rehabilitar tal o

---

[3] *Cf.* "El enigma", V, OC II, p. 916: "Está por demás decir que en la experiencia que me interesaba y sobre la que he tenido que escribir, el absurdo no puede ser considerado más que como una posición de partida, incluso si su recuerdo, y su emoción, acompañan los pasos ulteriores." HR, OC II, p. 592: "Su carácter verdadero (del absurdo) ..., es el de ser un paso vivido, un punto de partida." HR, OC II, p. 592: "El absurdo perfecto trata de ser mudo. Si la absurdidad habla, es que se complace o, como lo veremos, que se juzga provisional." HR, OC II, p. 593: "No nos es posible, por otra parte, fundar una actitud sobre una emoción privilegiada. El sentimiento del absurdo es un sentimiento entre otros. El que haya dado su color a tantos pensamientos y acciones en la época 'de entre guerras' prueba únicamente su poder y su legitimidad. Pero la intensidad de un movimiento no implica que sea universal. El error de toda una época ha sido enunciar, o suponer enunciadas, reglas generales de acción a partir de una emoción privilegiada, cuyo movimiento propio, en tanto que emoción, era superarse." "Lettre à Pierre Bonnel", P1 II, p. 1422: "De hecho no es *(El mito de Sísifo)* más que un prefacio, la descripción, si usted quiere, del punto cero." " 'La Nausée' de Jean-Paul Sartre", P1 II, p. 1419: "Constatar la absurdidad de la vida no puede ser un fin, sino solamente un comienzo." A I, OC II, p. 307: "No, no todo se resume en la negación y el absurdo. Pero se necesita en primer lugar plantear la negación y el absurdo." Y sobre el pensamiento de Camus, se ha dicho: A. Alter, "De *Calígula* aux Justes: de l'absurde à la justice", *Les critiques,* p. 28: "fiel a sí mismo, no había dejado nunca de considerar, desde *El mito de Sísifo,* al absurdo como el punto de partida de una ruta que debía conducirlo a la tierra prometida de la justicia". J. Borel, "Nature et ...", *Les critiques,* p.156: (La obra de Camus) no conoce el absurdo más que para hacer estallar la contradicción (...) y así ir más allá de ella." P. H. Simon, *L'homme en procès,* p. 104: "No dice ... que la absurdidad está en el espíritu; dice que, cuando el pensamiento del hombre despierta, descubre el absurdo, y nada más; y que, por consecuencia, es a partir del absurdo que es necesario construir una filosofía y una moral." Mounier, *op, cit.,* p. 107 y s: "Una suerte de teología negativa para nuestra época, en la que reside uno de los sentidos de la creación existencialista, compone así el primer tiempo de la obra de Camus. Toda reflexión un poco radical comienza por este pseudonihilismo: Descartes al igual que Sócrates, Kant tanto como Pascal. Es, por esencia, *provisional,* no sólo en cuanto no es más que una etapa en una diligencia más larga, sino en cuanto mira hacia adelante y abre la vida a un futuro de valores." P. de Boisdeffre, *op. cit.,* p. 209: "La mayor parte de los ensayos que tratan del absurdo lo consideran como un punto de llegada, una conclusión que brota después de un largo análisis ontológico. Para Camus, al contrario, el absurdo es un punto de partida (que sobrentiende una experiencia anterior)." Brisville *op. cit.,* p. 39: "La experiencia absurda no es sin embargo más que un punto de partida."

[4] HR, OC II, p. 592.

[5] V, OC II, p. 916.

[6] En F. Rauhut, "Du Nihilisme... ", *Camus devant,* p. 19.

cual valor tradicional. No, me coloco en el nihilismo, y es ahí donde busco valores constructivos, porque de tales valores puedo estar seguro". [7] En vista de ello, no cabe duda de que Camus asocia su pensamiento del absurdo con el nihilismo. Hemos visto también que, según él, "cuando se pretende...sacar del absurdo una regla de acción, el crimen se vuelve por lo menos indiferente y, por consiguiente, posible". [8] La asociación de absurdo con nihilismo se hace más clara cada vez que Camus intenta encontrar objeciones a la actitud absurda. "El absurdo, considerado como regla de vida, es, pues, contradictorio", [9] y "el absurdo en sí /156/ mismo es contradicción". [10] Ve que "la posición absurda es inimaginable en actos. También es inimaginable en su expresión. Toda filosofía de la no-significación vive sobre la contradicción por el hecho mismo de que ella se expresa. Con ello da un mínimo de coherencia a la incoherencia". [11] De ahí que "una literatura desesperada es una contradicción en los términos" [12] y que "desde el instante en que se dice que todo es contrasentido, se expresa algo que tiene sentido", [13] etcétera. La razón de esta suerte de renuncia del absurdo es, justamente, el hecho de que "excluye los juicios de valor al querer mantener la vida, mientras que vivir en sí un juicio de valor", [14] y Camus pretende, ***desde el inicio***, "fundar la posibilidad de una moral". [15] La fundación de una moral no puede lograrse, según él, permaneciendo en una actitud absurda. Y éste es sin duda el motivo que le hace considerar al absurdo como un punto de partida, como un pensamiento provisional. El pensamiento acerca de la rebelión vendrá entonces a reemplazar al pensamiento sobre el absurdo y a proporcionarnos la moral que hace falta. Si el absurdo se identifica con el nihilismo, nada obviamente puede fundarse sobre él, si el absurdo suprime los juicios de valor, ninguna moral —a no ser una moral individualista y cuantitativa— podrá surgir de él. Camus considerará entonces que es imprescindible dejar atrás el absurdo y dedicarse en adelante a la investigación de la rebelión y de los valores que fundamenta.

La confusión que creemos ver en lo anterior —nuestra objeción a esas consideraciones de Camus— no se refiere al fondo del asunto, sino a la manera como Camus concibe el sentido de su propio pensamiento. Camus, ciertamente, confunde el absurdo y la rebelión contra el absurdo. A pesar de que su exposición y su descripción de una condición absurda y de la rebelión ante esa condición no son todo lo claras que podrían haber sido, [16] hemos podido por lo menos establecer

---

[7] *Ibid.*
[8] HR, OC II, p. 589. *Cf.* más atrás, p. 146 y 107 y s.
[9] HR, OC II, p. 593.
[10] HR, OC II, p. 592.
[11] *Ibid.*
[12] V, OC II, p. 917.
[13] *Ibid.*
[14] HR, OC II, p. 592.
[15] Entrevista en *Le Littéraire,* del 10 de agosto de 1946, en P. Foulquié, *El existencialismo,* trad. Esteban Pruenca, Oikus-Tan, Barcelona, 1973, p. 78.
[16] Lazere considera a *el mito de Sísifo* un "laberinto estético", en *op. cit.,* p. 136.

una distinción entre el absurdo como estado de hecho y el absurdo como estado de conciencia, distinción que es /157/ la base para una distinción entre un sentido absoluto (del que se carece) y un sentido relativo del mundo y de la existencia humana. Camus olvida que una "moral de cantidad" suprimía en general, los juicios de valor precisamente porque estaba sostenida por un valor fundamental, que era la vida. Desde ese momento podía haber sacado la conclusión de que el absurdo no hacía el crimen posible; pero en cambio ve ahora una contradicción en el hecho de que, por una parte, el absurdo permite el crimen y por otra prohíbe el suicidio; en el hecho de que, por una parte, el absurdo suprime los juicios de valor y por otra la vida es un juicio de valor. Creerá entonces verse forzado a superar esa contradicción mediante la rebelión y su "gusto violento por la justicia", cuando en realidad esa rebelión estaba ya presente en la rebelión ante el absurdo. La vida era ya un valor en el pensamiento acerca del absurdo. La rebelión ante el crimen no puede ser una rebelión distinta y nueva en relación con la rebelión ante el absurdo. Pero esto no se comprende si se olvida que la rebelión es radicalmente rebelión ante la muerte. La muerte como irracionalidad o como injusticia, en la dimensión metafísica, es la misma muerte que la muerte como crimen en la dimensión histórica. La muerte como crimen es justamente *una dimensión* de la muerte. La rebelión frente al crimen será entonces una dimensión nueva de la misma rebelión frente a la muerte, y no una rebelión nueva y distinta. Es necesario profundizar en la rebelión porque la dimensión que toma la muerte ha cambiado, pero no es necesario de ninguna manera reemplazar el pensamiento del absurdo (el cual incluye ya la rebelión ante el absurdo) por el pensamiento de la rebelión. Es necesario profundizar en la rebelión porque sus conclusiones se referían solamente a la muerte como tal, como un hecho metafísico individual, y la muerte es ahora crimen, hecho histórico y problema común. Es necesario que la rebelión extraiga de sí misma otros postulados y otras conclusiones que le permitan enfrentarse ahora racionalmente a la muerte en su dimensión histórica. Para ello no es preciso dejar a un lado el absurdo ni la rebelión contra él, sino darle a aquél su lugar como condición metafísica y retomar aquélla para que dé frutos, por así decir, dentro de la condición histórica. Esto es, indudablemente, lo que en realidad hace Camus. No es así, sin embargo, como él concibe lo que hace.

/158/ Camus ha declarado claramente que en un mundo sin sentido trascendente, todavía queda el hombre, y que su vida tiene un sentido inmanente. Que el hombre es lo único que tiene sentido, porque es el único ser que exige el tenerlo. Que "no hay nihilismo total" porque "desde el instante en que se dice que todo es contrasentido, se expresa algo que tiene sentido". [17] Que "la primera y única evidencia ... en el interior de la experiencia absurda, es la rebelión". Que la falta de esperanza no equivale a la desesperación. Que "no se vivirá este destino, sabiendo que es

[17] V, OC II, p. 917.

absurdo, si no se hace todo por mantener este absurdo que evidencia la conciencia". [18] Que la vida "será tanto mejor vivida cuanto que no tenga sentido". [19] Que "suicidio y crimen son ... dos caras de un mismo orden..." [20] No hay entonces ninguna razón para afirmar que Camus planteó alguna vez una negación total, una falta de sentido total, un nihilismo o una desesperación, aunque sea Camus mismo quien lo afirme. *El mito de Sísifo* nunca fue literatura desesperada. El pensamiento acerca del absurdo nunca pudo identificarse con una ideología nihilista. La falta de sentido trascendente del mundo no equivale a la declaración de que nada tiene sentido (justamente la validez de la razón en un campo limitado era la condición de posibilidad para afirmar la irracionalidad del mundo). La negación de los valores jamás le negó su valor a la vida. No había entonces necesidad de superar o abolir el "pensamiento absurdo"; de lo que hay necesidad es de continuarlo, de hacerlo abordar los problemas que se encuentran en una dimensión histórica. Pero es precisamente ese pensamiento del absurdo (condición absurda y rebelión ante el absurdo) el que condujo a la consideración de esa nueva dimensión a través de la decisión de permanecer en el tiempo y en la inmanencia. Justamente en este sentido es el absurdo un punto de partida. El pensamiento del absurdo concentra la atención sobre el hecho de la muerte, y, por decirlo así, revela a la muerte como problema y como tema de investigación. Por este camino se descubre que el único sentido que se le puede dar a la vida es un sentido relativo e inmanente. El estudio de la condición histórica responde a la necesidad de enfrentarse a los problemas /159/ que nacen de una acción y una vida consciente de que su "campo es el tiempo", un campo relativo e inmanente. Pero en esta nueva dimensión, abierta en última instancia por aquella atención hacia la muerte, no se pueden negar las conclusiones a que ya se había llegado. Y la primera conclusión era, sin duda, el valor de la vida y de la lucidez ante la muerte. Camus tiene toda la razón cuando implícitamente señala que el pensamiento del absurdo no basta para hacer de él un nihilista. Es que, en realidad, nunca lo fue. El pensamiento del absurdo puede ser un punto de partida solamente en la medida en que no constituye un nihilismo y conserva los valores de la vida y de la lucidez cuando pasa a ocuparse de los problemas propios de la condición histórica del hombre. El absurdo no puede ser, por tanto, la descripción del "punto cero", como Camus afirma. Es la descripción, si se quiere, del cero y del uno al mismo tiempo. Y es, en efecto, punto de partida, porque una vez que se han deslindado y definido la condición metafísica del hombre y la rebelión ante ella (es decir, el campo de la dimensión metafísica) queda todavía el campo de la dimensión histórica, el cual no puede ser deslindado y definido más que teniendo en cuenta las conclusiones de la dimensión metafísica. Así, el pensamiento sobre el absurdo no es provisional sino en tanto que es insuficiente para dar cuenta de los problemas

[18] MS, OC II, p. 162.
[19] *Ibid.* Obviamente, se trata de un sentido trascendente.
[20] HR, OC II, p. 591.

históricos. Pero su objetivo no era dar cuenta de ellos, y Camus no le puede achacar, a manera de objeción, el hecho de que no dé respuesta al crimen ("La objeción al absurdo es el crimen", dice en *Carnets)*. [21] A lo que da respuesta es a la muerte en general, en su dimensión metafísica, y de ese modo prepara la respuesta que más adelante se le dará al crimen, pero nada más. Hacia lo que se parte a partir del absurdo es, justamente, hacia una respuesta coherente y completa al crimen, o mejor dicho, a la muerte en su dimensión histórica, que es el crimen. Esta respuesta, por tanto, tiene que fundarse en la respuesta que en la dimensión metafísica se daba a la muerte y que consistía en la rebelión y en la lucidez ante la muerte.

Repetimos que nuestra objeción no se refiere al fondo del asunto, es decir, al pensamiento de Camus y a la coherencia interna del mismo, sino a la manera como Camus entiende, en cierto momento, /160/ su propio pensamiento. [22] Para ser totalmente justos con Camus, debemos reconocer que en varias ocasiones afirmó una idea mucho más acorde con el auténtico sentido de su pensamiento. Tales afirmaciones pueden servir para aclarar todavía más el asunto:

> Y el pensamiento profundo de este libro *(El mito ...)*, es que el pesimismo metafísico no entraña de ningún modo que sea preciso desesperar del hombre —al contrario. Para tomar un ejemplo preciso, creo perfectamente posible ligar a una filosofía absurda un pensamiento político preocupado del perfeccionamiento humano y colocando su optimismo en lo relativo. Es que el absurdo tiene más relaciones con el sentido común de lo que se cree. [23]

Y:

> Aceptar la absurdidad de todo lo que nos rodea es una etapa, una experiencia necesaria: ello no debe convertirse en un callejón sin salida. Ella suscita una rebelión que puede llegar a ser fecunda. Un análisis de la noción de rebelión podría ayudar a descubrir nociones capaces de volver a darle a la existencia un sentido relativo, aunque siempre amenazado. [24]

---

[21] Ct II, OC II, p. 1317.

[22] No nos corresponde dar cuenta, en este trabajo, de las posibles causas que condujeron a Camus a sostener esa idea acerca de su propio pensamiento. Creemos, sin embargo, que la razón se encuentra, en parte al menos, en la reacción de Camus hacia la idea que la crítica se había formado de él como un "filósofo del absurdo". Frente a esta idea, Camus había acentuado, acertadamente, el carácter de *El mito de Sísifo* como punto de partida, pero concediendo, pero sin notarlo, que su obra contenía cierto tono pesimista y negativo, cercano al nihilismo. Pero ¿no había escrito en el mismo *Mito* que no se descubre el absurdo sin sentir la tentación de escribir un "manual de felicidad"? (MS, OC II, p. 213).

[23] "Lettre à Pirre Bonnel", P1 II, p. 1423.

[24] "Extraits d'Interviews", P1 II, p. 1425. *Cf.* también: "Rencontre avec Albert Camus", P1 II, pp. 1342-1343: "Esta palabra de 'Absurdo' ha tenido una desdichada fortuna, y confieso que eso me ha llegado a impacientar ... Cuando analizaba el sentimiento del Absurdo en *El mito de Sísifo*, estaba a la búsqueda de un método y no de una doctrina. Practicaba la duda metódica. Buscaba hacer esta 'tabula rasa' a partir de la cual se puede comenzar a construir. Si uno plantea que nada tiene sentido, entonces es preciso concluir en la absurdidad del mundo. ¿Pero nada tiene sentido? Yo no he pensado jamás que se pueda permanecer en esta posición. Ya, cuando escribía el *Mito*, pensaba en el ensayo sobre la rebelión que escribiría más tarde, y en el que intentaría, después de la descripción de diversos aspectos del sentimiento del Absurdo, la de diversas actitudes del *Hombre rebelde*." "Discussion a la 'Maison des Lettres'" citado por R. Quilliot, en "Commentaires" al *Hombre rebelde*, P1 II, p. 1612: "Para nosotros el sentimiento de

/161/ Esto es en verdad lo fundamental; ese análisis es lo que implícitamente llevó a cabo Camus. Sus resultados son lo que nuestro estudio del pensamiento de Camus pretende poner en claro.

Por otra parte, la mayoría de los autores que han estudiado el pensamiento de Camus describen este punto como un paso o una transición de un pensamiento metafísico a un pensamiento ético, o bien como la sustitución de un pensamiento del absurdo (en que se acentúa su carácter metafísico) por un pensamiento de la rebelión (marcadamente ético). Por nuestra parte, como hemos dicho, vemos aquí solamente el paso de una dimensión metafísica a una dimensión histórica. Que para enfrentarse a esta dimensión histórica sea necesario profundizar en el sentido de la rebelión, y que de tal profundización resulten finalmente afirmados una moral y unos valores que no estaban presentes en la dimensión metafísica, es innegable. Pero no vemos en ello ninguna ruptura, ninguna solución de continuidad, como parecen verla algunos críticos y a veces el mismo Camus (pero no siempre: Camus mismo dice: "Este ensayo (*El hombre rebelde*) se propone proseguir, ante el crimen y la rebelión, una reflexión iniciada en torno al suicidio y la noción de absurdo.") [25] A este respecto, es importante señalar que, para Camus, el ámbito metafísico es generalmente un ámbito individual (con alguna salvedad, que más tarde estudiaremos). [26] Los problemas metafísicos conciernen a las relaciones entre el individuo y el mundo, la totalidad de la realidad. El problema central es entonces el del enfrentamiento del hombre con su propia muerte, en el cual está involucrado el problema del sentido de la vida individual. La reflexión gira así alrededor del suicidio. La moral que Camus puede postular en este ámbito es, por supuesto, una moral que se ajusta a la conducta individual, a las relaciones del individuo con su propia/162/ vida, sin considerar todavía a los demás y a la sociedad en su conjunto. Por eso es una moral claramente provisional; pero el interés ético es indudable desde el comienzo y a lo largo de todo el "pensamiento metafísico" de Camus. "En la experiencia absurda, la tragedia es individual. A partir del movimiento de rebelión, tiene conciencia de ser colectiva. Es la aventura de todos ... El mal que hasta entonces fue sufrido por un solo hombre se convierte en peste colectiva." [27] En cuanto se pasa a la dimensión histórica, los demás y la sociedad entran en escena. El ámbito histórico es también un ámbito social. Sin abandonar nunca el ámbito

---

la angustia no es privilegiado. Es un fenómeno como los otros, la felicidad por ejemplo. Si tenemos conciencia de la nada y del sinsentido, si encontramos que el mundo es absurdo y la condición humana insoportable, ello no es un fin y no podemos permanecer ahí. Fuera del suicidio la reacción del hombre es la rebelión instintiva ... Así, del sentimiento del absurdo, vemos surgir algo que lo rebasa." "Lettre au Sujet du 'Parti pris' de Francis Ponge", P1 II, p. 1666: "Lo he dicho ...: 'se trata de saber si se puede definir un buen nihilismo.' Me parece que usted al menos ha demostrado que se podía. Si juzgo por sus notas, la definición sería esta: 'El buen nihilismo es aquel que conduce a lo relativo y a lo humano.' Es ahí donde yo me le uno ..."

[25] HR, OC II, p. 589.

[26] *Cf.* pp. 212 y ss.

[27] "Remarque sur la révolte", P1 II, p. 1685.

metafísico, que siempre será como un marco general del pensamiento, la reflexión se dirige a las relaciones con los demás. El problema central es así el problema del crimen. La moral que surgirá de esta reflexión tiene que ser distinta, y desde luego más completa, que la que surgió en el ámbito metafísico. En conclusión, las distintas actitudes y posiciones éticas en estas distintas etapas del pensamiento de Camus, se adecuan al ámbito en que ese pensamiento se inscribe; son una suerte de corolario que se desprende de la reflexión central en ese ámbito, que es siempre una reflexión sobre la muerte. [28]

Guarda relación con lo anterior la distinción que ya varios autores han establecido entre los términos "sentido" y "valor" en la obra de Camus. "Hay una diferencia —dice por ejemplo Brian Masters— entre decidir que la vida no tiene sentido y decidir que no vale la pena vivirla; en verdad, toda la obra de Camus es una clarificación de esta diferencia." [29] Esta distinción explica que la falta de sentido absoluto de la vida no conduzca necesariamente al suicidio. La vida conserva un valor que, como vimos, resalta sobre la ausencia de sentido. Suicidarse, desde esta perspectiva, no es declarar que la vida carece de sentido, sino confesar que no se es lo suficientemente lúcido para ver su valor en medio de su falta de sentido, /163/ Pero ese valor es precisamente lo que constituye al sentido relativo e inmanente de la vida. [30] Ahora bien, es con fundamento en este sentido o en este valor como podrán surgir en un ámbito histórico otros valores, más propiamente morales. Camus, por lo tanto, no inaugura en *El hombre rebelde,* gratuita e ingenuamente, la etapa moral de su pensamiento. Las bases de esta etapa estaban ya colocadas en el pensamiento del absurdo. Y si, como hemos visto, es la lucidez frente a la muerte la condición del reconocimiento del valor de la vida y de la rebelión, será también la lucidez frente a la muerte el fundamento de los valores que descubra la rebelión que se enfrenta a la condición histórica del hombre. Esta rebelión, en conclusión, es en el fondo la misma que se enfrentaba al absurdo y a la injusticia, y lleva dentro de ella la misma lucidez frente a la muerte. "¿Cuál es la actitud del hombre camusiano ante el dolor de la separación y el deseo imposible de unión? A esta cuestión, desde el principio hasta el fin, no hay más que una única respuesta: la rebelión." [31]

---

[28] *Cf.* Philip Thody, *Albert Camus: A Study of his Work,* Hamish Hamilton, Londres, 1957, p. 26: "La diferencia importante entre la actitud del absurdo y la de la rebelión estriba en su fertilidad y en los campos de su aplicación. El absurdo es esencialmente una sensación individual. Es experimentada por la conciencia individual y sus reglas son aplicables sólo a casos individuales. La rebelión, por otra parte, aunque en el inicio es un movimiento individualista, sólo puede en realidad venir a la vida pasando más allá del individuo, e inevitablemente tendrá que ver con la política y la acción política."

[29] Masters, *op. cit.,* p. 43.

[30] *Cf.* Champigny, *op. cit.,* pp. 173 y s.: "Yo diría de buen grado por mi parte que la vida que vivo no tiene *significación,* pues ella es *sentido,* o sea el fundamento, o la referencia, de todas las significaciones. Mi vida como yo la vivo no tiene significación con relación a nada; las cosas tienen, o no tienen, significación, valor, con relación a mí. Y para Mersault, su vida misma, tal como la *ha vivido,* tiene valor, o mejor dicho, es valor ... el juego total de la vida es valor, pues el juego tiene su fin en sí mismo, es su propio fin."

[31] Nguyen-Van-Huy, *op. cit.,* p. 57.

3.2.2. *El contenido de la rebelión*

En este análisis de la rebelión seguimos, parcialmente, el análisis que hace Marcel Mélançon en la obra que ya hemos citado anteriormente. Las conclusiones de este análisis son, sin embargo, enteramente nuestras.

En sentido etimológico, Camus define la rebelión como un movimiento de media vuelta de un oprimido frente a aquello que lo oprime. [32] El texto de Camus, traducido literalmente, dice: "el rebelde, en sentido etimológico, da media vuelta. Marchaba bajo el látigo del amo. Hele aquí que hace frente". [33] La palabra francesa que equivale a *rebelión* es *révolte.* Etimológicamente, significa, dice Camus, *volte-face,* que es, en español, *dar media vuelta, dar la* /164/ *cara,* o incluso *hacer frente.* A este sentido correspondería, en español, la palabra *revuelta,* que también se traduce por *révolte* en determinados contextos. Nosotros hemos preferido mantener la traducción usual en las obras de Camus de *révolte* por *rebelión,* porque en español *revuelta* designa ya, más que un movimiento interno, un suceso externo, mientras que *rebelión* conserva indudablemente ambos sentidos. [34] En sentido real, *rebelión* es, a la vez, rechazo de un estado de cosas determinado y reivindicación de otro estado conforme a las exigencias del hombre. "¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice 'no'. Pero si rechaza, no renuncia: es también un hombre que dice 'sí', desde su primer movimiento." [35] Ya en sus escritos juveniles, Camus esbozaba la presencia conjunta de dos aspectos, uno negativo y otro positivo, en el enfrentamiento del hombre ante el mundo: "Cuando un hombre joven se encuentra a sí mismo en el umbral de la vida ... Toma conciencia de que es nada. Ahí está, solo, perplejo. Pero sabe que él desea, por tanto que pueda ser algo ..." [36] En general, el rechazo, el 'no' de la rebelión, es "rechazo de ser tratado como cosa y ser reducido a la simple historia"; [37] la afirmación, el 'sí' de la rebelión, es "afirmación de una naturaleza común a todos los hombres". [38] Son este rechazo y esta afirmación los que hay que desentrañar.

En primer lugar, el "no" instaura una frontera, un límite, el cual intenta vedar el acceso a aquello que se rechaza. El "no" significa: " 'Hay un límite que usted no pasará'." [39] Lo que hay que definir y deslindar es aquello que se rechaza, aquello que se intenta mantener más allá del límite. Mélançon afirma que "cualesquiera que sean los modos concretos que pueda tomar, la

---

[32] *Cf.* Mélançon, *op. cit.*, p. 107.
[33] HR, OC II, p. 597. Para cotejar con el texto francés, P1 II, p. 424.
[34] *Cf.* la nota 12 de la sección 1.2., p. 81.
[35] HR, OC II, p. 596.
[36] "Arte en comunión", EJ, Ch II, p. 215.
[37] HR, OC II, p. 817.
[38] *Ibid.*
[39] HR, OC II, p. 596.

rebelión se dirige siempre contra el hecho de que el hombre sea tratado como instrumento". [40] Aunque Camus no lo haga explícito, pensamos que aquello que se rechaza en la rebelión es, más originalmente que el hecho de ser tratado como instrumento, el hecho de morir o de ser asesinado, el cual por lo demás puede también explicar el hecho de ser tratado como instrumento. El hecho de ser asesinado puede /165/ ser considerado como el paradigma del hecho de ser tratado como instrumento. La muerte, el crimen, es en efecto, en esta condición histórica, un instrumento. "Es la peste la que nos descarna, ella es la que separa a los amantes y marchita la flor de los días. ¡Es contra ella contra quien primero hay que luchar!", [41] dice Diego en *El estado de sitio.* Por supuesto, en las descripciones de distintas rebeliones y en el recorrido histórico que hace en *El hombre rebelde,* Camus no utiliza en cada ocasión la palabra "muerte" o "crimen". En el caso de los rebeldes metafísicos, aquello que se rechaza serán "los dioses", el destino o el mal, lo cual, como quedó establecido, indica en última instancia a la muerte. En el caso de la rebelión histórica, aquello que se rechaza puede ser la violencia, la injusticia, el terror o la tortura, pero en el fondo todo ello no indica sino el poder que un hombre se arroga sobre otro hombre, y cuya más alta manifestación no puede ser más que el hecho de darle muerte. "El hombre camusiano ... se rebela contra las fuerzas de separación que encuentra en la naturaleza o en la historia. Estas fuerzas separativas son ante todo la muerte ... La muerte es la fuerza de separación por excelencia." [42] Más concretamente, lo que se rechaza es el derecho de un hombre de dar muerte a otro. Rebelarse, en cuanto negación, es el desconocimiento del derecho de otro a darme muerte. Es por esto que el crimen, la muerte como crimen, puede considerarse como el factor determinante de la condición histórica del hombre. Teniendo esto en cuenta, es posible comprender estas palabras de Camus que, tomadas literalmente, pueden conducir a equívocos: "El hombre es la única criatura que rechaza ser lo que es." [43] El hombre rechaza su condición en tanto que condición mortal. Pero no su *naturaleza* (aquí podría surgir el equívoco), puesto que ésta es precisamente lo que, ante su condición, el hombre afirma.

El rebelde "afirma, al mismo tiempo que la frontera, todo lo que sospecha y quiere preservar más acá de la frontera. Demuestra, con tozudez, que hay en él algo 'que vale la pena de...', que está pidiendo que se ponga cuidado en ello. En cierta manera, opone al orden que le oprime una especie de derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir". [44] Si la rebelión rechaza lo que niega /166/ al hombre, afirma "al hombre frente a lo que lo niega". [45] El aspecto positivo de la rebelión consiste en revelar "lo que en el hombre hay que defender

[40] Mélançon, *op. cit.,* p. 109.
[41] ES, OC I, p. 1030.
[42] Nguyen-Van-Huy, *op. cit.,* p. 143.
[43] HR, OC II, p. 594.
[44] HR, OC II; p. 596.
[45] HR, OC II, p. 681.

siempre". [46] Lo que se intenta preservar es "la evidencia humana" [47] o "la verdad del hombre", [48] que puede presentarse, en distintas obras de Camus, como "la vida", "la belleza y la felicidad", [49] la "parte cálida" del hombre, "que no puede servir para ninguna otra cosa más que para existir", [50] "el amor de una madre por su hijo", [51] "la tierra ... y la llama sombría de sus fiestas". [52] Esta "parte del hombre", que es indudablemente su vida, la rebelión la revela al rebelde como un valor. "Al mismo tiempo que la repulsión con relación al intruso, hay en toda rebelión una adhesión entera e instantánea del hombre a una cierta parte de sí mismo. Hace, pues, intervenir implícitamente un juicio de valor." [53]

Ahora bien, es esencial constatar que este valor, al mismo tiempo que se manifiesta, se manifiesta como un valor que no pertenece sólo al rebelde, sino también a todos los demás hombres.

> Si los hombres no pueden referirse a un valor común reconocido por todos en cada uno, entonces el hombre es incomprensible para el hombre. El rebelde exige que este valor sea claramente reconocido en sí mismo, porque sospecha o sabe que, sin este principio, el desorden y el crimen reinarían en el mundo. El movimiento de rebelión aparece en él como una reivindicación de claridad y de unidad. La más elemental rebelión expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden. [54]

Frente al crimen, la rebelión toma conciencia no solamente del valor de la vida, sino de que este valor es un valor compartido con los demás hombres, de modo que, como lo dice Fullat, "Rebelarse es participar de esta comunidad". [55] Si se considera necesario encontrar en algún lugar del pensamiento de Camus el descubrimiento /167/ de los otros hombres, del otro, de la sociedad, es en este punto justamente donde es posible encontrarlo. La trascendencia del valor de la vida con respecto al individuo queda demostrada además por el hecho de que, por hacer que este valor se reconozca, el rebelde "en el límite, acepta la suprema decadencia que es la muerte", [56] pues "si el individuo, en efecto, acepta morir, y en ocasiones muere en el movimiento de su rebelión, muestra con ello que él se sacrifica al beneficio de un bien del que estima que desborda su propio destino", [57] Podemos afirmar, de acuerdo con ello, que en esta dimensión histórica Camus pone

---

[46] HR, OC II, p. 602.
[47] CAA, OC II, p. 237.
[48] CAA, OC II, p. 249.
[49] J, OC I, p. 1084.
[50] HR, OC II, pp. 601-602.
[51] M, OC I, p. 898.
[52] B, OC II, p. 118.
[53] HR, OC II, p. 597.
[54] HR, OC II, p. 606.
[55] Fullat, *op. cit.*, pp. 177-178.
[56] HR, OC II, p. 598.
[57] *Ibid.*

su atención, más que en la vida de un hombre, en la vida de todos los hombres. “El individuo no es, pues, por sí solo este valor que quiere defender. Se necesitan, por lo menos, todos los hombres para componerlo.” [58] De aquí a la “sospecha de que hay una naturaleza humana” [59] no hay sino un paso. Camus dará este paso. Y en la definición de esta naturaleza y de la lucha del hombre por preservarla, descubrirá otros valores que constituirán una moral de la rebelión. Esto es lo que estudiaremos en el siguiente apartado.

3.2.3. La *moral de la rebelión*

Ante todo, es esencial retener del análisis anterior el hecho de que el movimiento de rebelión, al oponer lo que es preferible a lo que no lo es, “invoca tácitamente un valor”. [60] En su mismo origen, la rebelión, por ser a la vez rechazo y afirmación, proporciona la conciencia de un *derecho* susceptible de ser mantenido frente a un *hecho* o frente a los hechos. “El valor, según los buenos autores, ‘representa frecuentemente un paso del hecho al derecho ...’ El paso al derecho es evidente, según lo hemos visto, en la rebelión.” [61] Es importante también destacar que es la lucidez la que hace posible el descubrimiento de ese valor. “Por muy confusamente que sea, una toma de conciencia nace del movimiento de rebeldía: la percepción repentinamente deslumbrante de que hay /168/ en el hombre algo en que el hombre puede identificarse.” [62] Lo que aquí queda reafirmado una vez más es la concomitancia de la lucidez y la rebelión, que ya más arriba habíamos asentado.

Ahora bien, si consideramos, como lo hace P. H. Simon, que en Camus la moral no es más que “la elección que hace el hombre de una actitud para superar el destino”, [63] concluiremos que la única moral posible tendrá su nacimiento en el movimiento de rebelión. De este modo, la rebelión no es una actitud que se tome en virtud de cierto precepto o ciertas normas morales, sino que, por el contrario, todo precepto, toda norma y toda moral encuentran su fundamento en la rebelión. Jean Grenier afirma sencillamente que, para Camus, la rebelión es “el fundamento de la moral”. [64] Por supuesto, esto no quiere decir que el valor o los valores de aquella moral intentará preservar no preexistan a la rebelión, sino solamente que estos valores se descubran únicamente a través de la rebelión. La rebelión es así la primera evidencia a partir de la cual podrá fundarse una moral; desempeña en el campo moral, en opinión de Camus, “el mismo papel que el ‘cogito’ en

[58] HR, OC II, pp. 599-600.
[59] HR, OC II, p. 599.
[60] HR, OC II, p. 597.
[61] HR, OC II, p. 598.
[62] HR, OC II, p. 597.
[63] Simón, *L'homme en procès,* p. 116.
[64] Grenier, *Albert Camus, Souvenirs,* p. 143.

el orden del pensamiento". [65] Y, como vimos, el primer valor revelado por la rebelión es el de la vida de todos los hombres. A partir del momento en que la muerte se convierte en hecho colectivo, y que surge la rebelión contra ella, se descubre con claridad el valor de la vida de todos los hombres como valor. Así puede Camus afirmar que "esta evidencia (de la rebelión) saca al individuo de su soledad. Es un lugar común que funda sobre todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego somos". [66]

Para establecer un cierto paralelismo entre la moral que surgía de la rebelión en la dimensión metafísica y la moral que surge de la rebelión en esta dimensión histórica, podemos decir que el valor fin o el valor por razón de sí es ahora la vida de todos los hombres, como antes lo era la vida individual. Pero el valor útil o valor medio no será ahora solamente la lucidez o la conciencia (aunque lo siga siendo y por excelencia), sino también una serie de otros valores, entre los cuales el primero es la *solidaridad*. Pues, en efecto, en /169/ orden a lograr el mantenimiento del valor fin, el primer valor revelado por la lucidez y por la rebelión es la solidaridad entre los hombres. El "me rebelo, luego somos" es justamente la expresión del descubrimiento de esa solidaridad, la cual, antes que otro valor, debe mantenerse para alcanzar el valor fin. "La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebelión. Y éste a su vez, no encuentra justificación más que en esta complicidad." [67] La solidaridad, entendida como valor medio, está, como se observará, perfectamente adecuada y ordenada al valor fin, de manera que "toda rebelión que se permite negar o destruir esta solidaridad pierde al mismo tiempo el nombre de rebelión y coincide en realidad con un consentimiento criminal". [68] En conclusión, la solidaridad, más que ningún otro valor, garantiza y defiende la vida del hombre a nivel social e histórico.

Debemos todavía señalar el carácter relativo de la moral que Camus intenta extraer del análisis de la rebelión. En efecto, el bien o el valor que defiende, que es la vida humana, sólo tiene el sentido relativo e inmanente de toda vida, y no es ningún fin o sentido absoluto y trascendente. Los valores que trascienden al individuo, no trascienden sin embargo, a la humanidad, no la dirigen hacia ningún fin más allá de ella misma. No se tratará, por tanto, de alcanzar una justicia o una libertad (valores éstos que postulará más tarde la moral de la rebelión) absolutas e ideales, sino siempre de considerarlas como medios para el único fin que sigue siendo verdaderamente valioso, que es la vida del hombre. Se comprende así que la muerte tiene aquí todavía una importancia decisiva. La única moral realmente eficaz será para Camus aquella que tome siempre en cuenta la realidad de la muerte, y con ello su propio carácter relativo. [69] Camus

---

[65] HR, OC II, p. 605.
[66] *Ibid.*
[67] HR, OC II, p. 604.
[68] *Ibid.*
[69] *Cf.* Ruiz de Santiago, *op. cit.*, pp. 265-266: "Los valores son ... trascendentes a los individuos considerados aisladamente pero son inmanentes a la humanidad." "Son valores que presuponen una naturaleza humana y que se locali-

estuvo siempre consciente de este carácter relativo y, en sus palabras, provisional, de los valores que postulaba. Provisionales, ciertamente, pues rigen solamente para esta vida; Camus /170/ nunca creyó que una moral pudiera tener otra finalidad que la de la conservación, durante el mayor tiempo posible, de la vida humana. El fracaso de toda lucha estaba para él, finalmente, asegurado por la muerte, y así esta nueva moral adquiere también un cierto aspecto cuantitativo o, en sus palabras, "aritmético".

Pero la muerte no sólo da a esta moral un carácter relativo, sino que además le da su verdadera consistencia y su razón de ser. La moral y los valores no surgen sino porque la lucidez de la muerte, que yace en la rebelión, ha comprobado su necesidad. "Al mundo de los condenados a muerte, a la mortal opacidad de la condición, el rebelde opone incansablemente su exigencia de vida y de transparencia definitivas. Sin saberlo, está buscando una moral..." [70] Rachel Bespaloff destacó esta articulación del pensamiento de Camus con mucho acierto; según ella, las nuevas virtudes camusianas "no se quieren ya hijas del cielo y no se reconocen otro origen que la pasión de la vida terrestre rebelada contra la muerte". [71] La moral y los valores y, como veremos, la postulada de una naturaleza humana, no pueden definirse más que mediante aquello que los limita. Si son descubiertos por la rebelión y por la lucidez, es que la rebelión es en su origen rebelión contra la muerte, y la lucidez, lucidez de la muerte.

Si concebimos a la muerte, de una vez por todas, como el factor determinante o esencial de la condición humana (sea metafísica o histórica), comprenderemos que lo que a fin de cuentas Camus está definiendo al definir una moral y unos valores que se oponen a esa condición, es nada menos que la naturaleza humana. Como hemos dicho, en Camus la muerte forma parte de la condición humana (de la *circunstancia* del hombre) y no del hombre mismo. Si una moral puede definirse solamente sacando a luz lo que en el hombre se opone a la muerte (básicamente, su rebelión, su lucidez y su nostalgia), lo que se define es, entonces, justamente lo que este hombre es, la naturaleza del hombre. Por eso "el análisis de la rebelión lleva por lo menos a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como lo pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo". [72] Y lo que este hombre es, correlativamente, no puede definirse más que mediante la oposición con /171/ su condición, es decir, con su muerte. Quilliot afirma que "la noción de naturaleza humana tomará para Camus una cierta consistencia, en el descubrimiento de los límites que el tiempo y la carne nos imponen". [73] Es exacto. La naturaleza del hombre sólo puede definirse en el enfrentamiento con la muerte. Aunque no estaba

---

zan no en el orden de absoluta finalidad sino en un orden relativo y recortado ..." "Los valores deben ser defendidos sin esperar recompensa alguna. Al final se encuentra la muerte. Y sólo sabiendo que con ella termina absolutamente todo, se puede llevar a cabo una acción eficaz. "

[70] HR, OC II, p. 677 .

[71] Bespaloff, "Le monde du ... ", *Les critiques,* p. 143.

[72] HR, OC II, p. 599.

expresado de este modo, ésta era implícitamente también la conclusión de la “moral del absurdo” que estudiamos en el último apartado de nuestro capítulo primero. Ahí decíamos que sólo sobre el fondo de la muerte puede la vida cobrar cierta unidad y cierto sentido inmanente. Cuando ahora se trata de todos los hombres y de su solidaridad, lo que se revela sobre el fondo de la muerte es la naturaleza humana, lo que hay de esencial y de fundamental en el ser del hombre. Se presenta aquí la misma lucha entre el afán de felicidad y de vida y la muerte. El hombre, la naturaleza humana, se define como rebelión frente a su condición mortal.

Pero se ve ya que estas afirmaciones rebasan, ciertamente, el ámbito propiamente histórico. En efecto, la postulación de una naturaleza humana pertenece más bien a la dimensión metafísica: “En la rebelión, el hombre se supera en el prójimo, y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica.” [74] Lo que sucede es que esta naturaleza no ha podido ser definida sino hasta el momento en que la rebelión contra la condición histórica ha puesto de manifiesto la solidaridad humana, aunque esta naturaleza haya estado, por así decirlo, siempre ahí. Una vez postulada la naturaleza humana, las consecuencias de esta postulación se dejan sentir, en efecto, también en la dimensión metafísica del pensamiento de Camus. Este pensamiento vuelve a tomar, con esta postulación, una dimensión metafísica. La confrontación absurda entre la nostalgia humana y la irracionalidad del mundo, por ejemplo, dejará de ser vista como un asunto individual; en adelante, para Camus, la rebelión contra el absurdo será también asunto de todos. La moral que nace con la rebelión ante la condición histórica puede ser interpretada también como una actitud de defensa del hombre contra una condición metafísica hostil. [75] Pero todo esto no indica en el fondo más que la posibilidad de reducir la circunstancia del hombre, sea metafísica /172/ o histórica, absurda o injusta, individual o social, a la muerte, pues es la muerte lo que en todos los territorios en que se mueve el pensamiento de Camus permanece invariable. La muerte sigue siendo "la única realidad", es decir, la única circunstancia contra la cual se levanta, en última instancia, la rebelión del hombre. “No hay más que una cosa de la que no podemos triunfar, y es la separación eterna, puesto que ella termina todo.” [76] No podría, en efecto, fundarse una naturaleza humana permanente e invariable (no decimos eterna) que consiste en la rebelión, sino teniendo como referencia una realidad invariable. Una rebelión contra cualquier otra realidad que pudiera ser superada o modificada, no podría en realidad ***definir*** nada. Se requiere una condición necesaria para definir, en oposición a ella, una naturaleza humana permanente.

En lo que precede hemos estudiado aquellos aspectos de la moral de la rebelión que pueden considerarse como consecuencias directas de la rebelión contra la condición histórica irracional.

---

[73] Quilliot, *La mer et les prisons,* p. 44.
[74] HR, OC II, p. 600.
[75] *Cf.* Fullat, *op. cit.*, p. 226: “Camus, con su moral, defiende al hombre del mal natural y del mal social ...”

Debemos aclarar, sin embargo, que la rebelión y la moral que surge de ella tienen el mismo contenido también cuando se enfrentan a una condición histórica racional. La rebelión contra la condición histórica es la misma en ambos casos porque en ambos casos es el crimen el factor determinante. Nosotros hemos preferido estudiar primero los aspectos generales y las primeras conclusiones de esta rebelión, porque de otra manera no podrían explicarse muchas de las ideas que Camus utiliza para definir la condición histórica racional. En las obras de Camus, en efecto, la descripción de la condición histórica del hombre, en general, no va separada de la definición de la rebelión y de la moral que se le oponen. A su vez, por otra parte, la descripción de la condición histórica racional servirá para definir en su integridad, primero, la moral de la rebelión y sus consecuencias, y, después, como resultado de ello, el pensamiento final o definitivo de Albert Camus.

[76] A I, OC II, p. 297.

/173/ CAPÍTULO 4

CONDICIÓN HISTÓRICA RACIONAL

4.1 EL RACIONALISMO Y SUS CONSECUENCIAS

4.1.1. *El racionalismo*

Hemos dicho que, a grandes rasgos, puede afirmarse que una concepción o una asunción irracional de la condición metafísica del hombre conduce a imponer o autorizar una condición histórica del hombre dominada por cierta irracionalidad, y que una concepción o una asunción racional de la condición metafísica conduce a imponer o autorizar una condición histórica dominada por cierta racionalidad. Vimos también cómo podía instaurarse una condición histórica determinada por la apropiación del poder de dar muerte al hombre y fundada en una ideología nihilista. Corresponde a este capítulo el estudio de la condición histórica del hombre dominada por cierta racionalidad y, por lo tanto, en primer lugar, de la peculiar ideología que la sustenta. Esta ideología, aunque no lo confiese, puede ser identificada en último análisis con un racionalismo absoluto.

Antes de continuar, creemos conveniente hacer una aclaración. El paralelismo que nosotros establecemos entre una condición histórica irracional es el Estado alemán de la primera mitad de este siglo, respaldado, mal que bien, por el pensamiento de Nietzsche. La condición histórica racional está representada a su vez por la Rusia revolucionaria, respaldada mal que bien por Marx y, más tarde por Hegel. "El sueño profético de Marx y las poderosas anticipaciones de Hegel o de Nietzsche han acabado por suscitar, después de que se arrasó la ciudad de Dios, un Estado racional o irracional, pero en ambos casos terrorista." [1] Por nuestra parte, hemos omitido intencionalmente, y seguiremos/174/ omitiendo, cualquier consideración sobre las reflexiones de Camus acerca de cuestiones políticas concretas —a pesar de que su pensamiento se desarrolló en gran medida en el contacto constante con esas cuestiones— mientras no contemos con una visión más completa del aspecto propiamente teórico de su pensamiento que nos permita situar rectamente dichas cuestiones. Pero pensamos también que el pensamiento político de Camus, es decir, el que estudiamos bajo el título de "dimensión histórica", no se limita —y no puede ser reducido— a ser una reflexión acerca de circunstancias políticas particulares y determinadas en el tiempo y en el espacio (como la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin), sino que, en cierto modo, es aplicable o tiene vigencia en una gama mucho más amplia de situaciones y momentos.

[1] HR, OC II, p. 749.

Por otra parte, la definición del racionalismo como ideología en que se apoya una condición histórica racional, no trata de dar cuenta del sentido que toma esa palabra en la historia de la filosofía. Aunque Camus menciona directamente a Hegel como el responsable de ese racionalismo, no es exactamente el racionalismo de Hegel lo que aquí se discutirá. Aunque Camus achaque a Marx muchos de los principios de ese racionalismo, no es exactamente ni solamente el pensamiento de Marx (o el marxismo-leninismo) lo que aquí se llamará racionalismo (como, por lo demás, no era exactamente el pensamiento de Nietzsche lo que se llamaba nihilismo en el capítulo anterior). El racionalismo, considerado como *ideología* en el sentido que da Camus a esta palabra, es tanto una postura filosófica como un sistema de pensamiento típicamente impersonal que impera y domina tácitamente sobre un gran número de obras y actos humanos en determinada época o lugar. La crítica de Camus a este racionalismo y la condición histórica que genera está desde luego enfocada, principalmente, hacia cierto aspecto del pensamiento de Marx —a saber, lo que Camus denomina la "profecía marxista", como más tarde veremos—, pero este aspecto se considera más como una actitud general de pensamiento que como una doctrina exclusiva y personal de un filósofo. [2] No podemos ofrecer, en lo que sigue, sino una caracterización muy somera de /175/ esa actitud racionalista. Lo que a Camus interesa, una vez más y como siempre, son sus consecuencias. Pondremos el acento, sin embargo, en las relaciones que guarda dicha actitud con la actitud rebelde que Camus propone. Pues, en efecto, para Camus el racionalismo nace también de una rebelión infiel a sus orígenes. Si el nihilismo se entrega a la irracionalidad del mundo y, al declarar que nada tiene sentido, rompe con las exigencias de la razón, el racionalismo absoluto, como lo entiende Camus, hace trasponer a esta razón los límites que le marca la irracionalidad del mundo y rompe, de esta manera, con la confrontación auténticamente rebelde. Mientras que en el nihilismo se consagra *sólo* la irracionalidad, en el racionalismo se consagra *sólo* la razón humana, y de este modo se la absolutiza. En ambos casos, las consecuencias son las mismas.

> Cada vez que ella (la rebelión) deifica la negativa total de lo que existe, el no absoluto mata. Cada vez que acepta ciegamente lo que existe, y grita el sí absoluto, mata. El odio creador puede convertirse en odio creador o en amor exclusivo y provocador a lo que existe. Pero en ambos casos desemboca en el crimen y pierde el derecho a ser llamada rebelión. Se puede ser nihilista de dos maneras y cada vez por una intemperancia de absoluto. [3]

[2] Lo cual no contradice la característica atribución de responsabilidad que Camus hace a la filosofía por los llamados "males del tiempo": sistemas totalitarios, negación de las libertades, etcétera. Hay que considerar que la palabra "filosofía" significa aquí ya, propiamente "ideología".
[3] HR, OC II, p. 678.

Tanto el nihilismo —entendido como la ideología que funda una condición histórica irracional— como el racionalismo absoluto son, pues, como concluiremos, nihilismos en el sentido que más adelante será precisado.

En la base del racionalismo encuentra Camus también una suerte de rebelión metafísica, que se cifra en "un mito prodigioso de divinización del hombre, de dominación, de unificación del universo, mito creado simplemente por la razón humana". [4] El racionalismo quiere encontrar el sentido absoluto del mundo en la historia. Así, el racionalismo no es tal racionalismo porque conciba un principio absoluto y trascendente al mundo accesible a la razón humana, sino porque ve ese principio racional en la historia. En tanto que tiene su origen en una rebelión metafísica, ha rechazado a Dios, pero en lugar de dejar el trono vacío, entroniza a la historia y la coloca en el sitio que Dios ocuparía. "El pensamiento histórico debía liberar/176/ al hombre de la sujeción divina, pero esta liberación exige de él la más absoluta sumisión al devenir." [5] Esta concepción de la historia como absoluto y como dadora de sentido es justamente la noción metafísica que está en la base del racionalismo. Es por eso también que Camus lo llama en ocasiones "historicismo" o, como en la cita anterior, "pensamiento histórico".

Esta noción de la historia como absoluto, que equivale a la sustitución de Dios por la historia y que Camus califica incluso de "misticismo desmesurado", [6] es la que conduce a aquel intento de dominación y de unificación del universo. Si a la historia se le asignan las prerrogativas que corresponderían a Dios, la primera de las cuales es otorgarle al mundo un principio de unidad, el "pensamiento histórico" buscará por todos los medios una unificación. Pero puesto que no puede decirse que este mundo esté unificado en el presente, esa unificación se situará en el futuro y adquirirá justamente el carácter de una "profecía", de un "mito". Al mismo tiempo, la historia toma de Dios una segunda característica, que es la necesidad. La atribución de una necesidad al proceso histórico tiene su origen, en opinión de Camus, en aquella concepción de la historia como principio absoluto de racionalidad. Una vez seguro de esa necesidad histórica, el racionalismo proclamará la necesidad de aquella unificación. Profecía o mito, la unificación total del universo se convierte en una especie de leyenda de porvenir. No puede haber otro camino para alcanzarla que no sea la dominación. [7] Pero esa unificación histórica del mundo, y esto constituye una constante del pensamiento político de Camus, no puede proporcionar una auténtica unidad: "La totalidad no es la unidad." [8] La unidad que le falta al mundo es la que daría

---

[4] A I, OC II, p. 350.
[5] HR, OC II, p. 803.
[6] A I, OC II, p. 351.
[7] *Cf.* ES, OC I, p. 1053: Habla la Peste: "Antes pretendíais temer a Dios y a sus azares. Pero vuestro Dios es un anarquista que mezclaba todas las cosas. Creía poder ser poderoso y bueno a la vez. Eso era una falta de lógica y de franqueza; hay que confesarlo. Yo he elegido el único poder. He escogido el dominio, y sabéis que eso es algo más serio que el infierno."
[8] HR, OC II, p. 809.

solamente un principio trascendente a él, un auténtico fundamento. Sea como fuere, el racionalismo atribuye a la historia esa pretensión de unificación y esa necesidad absoluta. Junto a ellas, un tercer privilegio divino le será concedido: la justicia. La historia se convertirá en la única instancia /177/ capaz de decidir acerca de la justicia o la injusticia de las acciones humanas, y en general acerca del valor de toda acción. Así asumida, la justicia será esa "terrible pasión abstracta que ha mutilado a tantos hombres". [9] Nos permitimos citar un texto que resume bien lo que hemos dicho y que de paso confirma el interés de Camus por las consecuencias de una determinada ideología más que por esta ideología misma:

> Al desesperar de la justicia inmediata, los marxistas que se dicen ortodoxos han elegido el dominar al mundo en nombre de una justicia futura. En cierta manera ya no están en esta tierra, a pesar de las apariencias. Están en la lógica. Y es en nombre de la lógica como por primera vez en la historia intelectual de Francia unos escritores de vanguardia han empleado su inteligencia en justificar a los que fusilan ... Se ha necesitado para eso mucha filosofía, pero se ha llegado a ello; la filosofía nada cuesta. Es que la historia intelectual no tiene ya sentido alguno. Se trata de historia religiosa, y las inquisiciones, si hemos de creer lo que afirman, jamás han dado suplicio a los hombres más que para su verdadera felicidad. [10]

En este apartado hemos presentado un simple esbozo del racionalismo como ideología que respalda una condición histórica racional. Este esbozo debe completarse durante el estudio de dicha condición. En este terreno es donde Camus descubre la infidelidad a la rebelión auténtica a que nos hemos referido.

4.1.2. *Rebelión y revolución*

Camus observa ***El hombre rebelde*** como "un estudio del aspecto ideológico de las revoluciones". [11] Claramente, la manifestación en la historia de la ideología racionalista es a sus ojos la revolución. La característica dominante de la revolución es según esto la "divinización del hombre" a través de una empresa histórica. [12] La revolución apunta a la unidad del mundo y supone implícitamente un fin de la historia en la cual esa unidad sería alcanzada.

/178/ Para definir el término "revolución" desde el punto de vista de Camus hay que enfrentarse primero con algunas ambigüedades. En primer lugar es posible encontrar definiciones simples y llanas, como las siguientes: "Idealmente, la revolución es un cambio de las instituciones políticas y económicas propio para hacer reinar una mayor libertad y justicia en el

---

[9] A I, OC II, p. 269.
[10] A I, OC II, p. 351.
[11] A II, OC II, p. 429.
[12] *Cf.* A II, OC II, p. 429.

mundo. Prácticamente en el conjunto de acontecimientos, a menudo desgraciados, que traen este cambio feliz." [13] O bien: "Un cambio de la forma de la propiedad (generalmente el poner en común todos los medios de producción), obtenido, ya por una legislación según las reglas de la mayoría, bien en ocasión de la toma del poder por una minoría." [14] Esta definición de la revolución, meramente descriptiva, puede considerarse, sin duda, como un sentido neutro del término "revolución". Este sentido se mezcla y se confunde en las obras de Camus con otros dos sentidos, uno negativo y peyorativo, otro positivo, del mismo término. El sentido positivo considera una revolución como "la consecuencia lógica de la rebelión metafísica", [15] como un movimiento que intenta "darle su reino en el tiempo" a esa rebelión. La revolución en este caso sería una suerte de concretización en la historia del legítimo movimiento de rebelión del hombre, una prolongación de la rebelión que conserva sus postulados y sus principios. La confusión comienza cuando a esta "revolución positiva" la llama Camus también "rebelión" y se dedica a definir el sentido negativo del término "revolución" en constante confrontación con esa "rebelión". Es posible discernir, pese a todo, que la revolución, en sentido positivo, no equivale a la rebelión sin más, y que, por otra parte, el sentido negativo de la revolución se define en contraste con el sentido positivo.

> La reivindicación de la rebelión (se entiende "revolución" en sentido positivo) es la unidad, la reivindicación de la revolución histórica (o "revolución" en sentido negativo) es la totalidad. La primera, parte del *no* apoyado sobre un sí; la segunda, parte de la negación absoluta y se condena a todas las servidumbres para fabricar en sí relegado al extremo de los tiempos. [16]

/179/ Es fácil ver, de acuerdo con esto, que la revolución, o intento de revolución que Camus atribuye a la ideología racionalista, es la revolución en su sentido negativo. Ésta será llamada frecuentemente "revolución histórica", lo cual señala su parentesco con la ideología "historicista".

Pero las ambigüedades no terminan aquí. La "revolución histórica" se caracteriza por hacer de la revolución un absoluto, es decir, por considerarse a sí misma como absoluta. A su lado, la revolución positiva, que se mantiene fiel a la rebelión, tiene conciencia de su carácter relativo. De acuerdo con esto, la revolución es siempre la misma y lo único que varía es el modo como ella misma se asume, modo que depende de su fidelidad o infidelidad a su origen rebelde. "El revolucionario es al mismo tiempo rebelde, o si no ya no es revolucionario, sino policía y funcionario que se vuelve contra la rebelión. Pero si es rebelde, acaba por levantarse contra la

---

[13] A I, OC II, p. 330.
[14] *Ibid.*
[15] HR, OC II, p. 681.
[16] HR, OC II, pp. 818-819. Paréntesis nuestros.

revolución." [17] Afirmaciones de Camus como ésta, que pueden contribuir a aumentar la confusión, en realidad pueden servir para aclarar las cosas si tenemos en cuenta las anteriores distinciones. Esa afirmación, por ejemplo, puede ser entendida si la parafraseamos de la siguiente manera: "El revolucionario es al mismo tiempo rebelde, o si no ya no es revolucionario en el sentido positivo de la palabra, sino policía y funcionario que se vuelve contra la rebelión, es decir, revolucionario en el sentido negativo de la palabra. Pero si es rebelde, acaba por levantarse contra la 'revolución histórica' o negativa." Lo que es necesario comprender, después de todo, son las razones por las cuales una rebelión —o una revolución en sentido positivo— se convierte en una "revolución histórica" y, posteriormente, las consecuencias de ello, Carol Petersen señala:

> La rebelión de los hombres, la cual es una expresión de su búsqueda de justicia —una reacción natural a la absurdidad de su situación en la vida— ha sido traicionada en el dominio de las realidades por las revoluciones de los pueblos. Es por esta razón que debemos dibujar una línea concisa de diferenciación entre los conceptos de "rebelión" y "revolución". [18]

/180/ Mientras que la rebelión es ante todo una "expresión individual" y un "testimonio sin coherencia", [19] el cual conduce desde luego a la formulación de ese movimiento en ideas, la revolución histórica "empieza, por el contrario, a partir de la idea. Precisamente es la inserción de la idea en la experiencia histórica". [20] La consagración y dedicación a modelar los hechos de acuerdo con la idea, es para Camus la primera traición de la revolución a la rebelión. Si esta "idea" es la idea del racionalismo de una historia necesaria, absoluta y totalizadora, entonces —como afirma Vargas Llosa—

> el revolucionario es, para Camus, aquel que pone al hombre al servicio de las ideas, el que está dispuesto a sacrificar al hombre que vive por el hombre que vendrá, el que hace de la moral una técnica gobernada por la política, el que prefiere la justicia a la vida y el que se cree en el derecho de mentir y de matar en función del ideal. [21]

O, como dice Werner: "el revolucionario quiere concretizar el Universal —realizar el Absoluto. Su marcha se funda pues, sobre la convicción de que lo real es inadecuado a la idea ..." [22] En la revolución histórica, y éste es en conclusión su primer rasgo definitorio, la idea o el ideal se colocan por encima de la vida y del valor de la vida.

---

[17] HR, OC II, pp 816-817.
[18] Petersen, *op. cit.,* p. 84.
[19] HR, OC II, p. 682.
[20] *Ibid.*
[21] Vargas Llosa, *op. cit.,* p. 16.
[22] E. Werner, *De la violence au totalitarisme,* Essai sur la pensée de Camus et de Sartre, Calmann-Lévy, París, 1972, p. 64.

De este modo, el problema de la definición de la revolución se centra para Camus en el teme de la degeneración de las revoluciones. Sin "perder la fe en la necesidad" de la revolución, Camus se preocupa sobre todo por el fenómeno de su "degeneración". [23] Esta degeneración es exactamente el paso de una revolución positiva a una "revolución histórica", el cual se da a través de una traición a la rebelión. Este movimiento de degeneración, en su conjunto, lo ha ilustrado Camus literariamente en *El hombre rebelde* en una parábola que narra la aventura de Prometeo.

> Aquí se concluye el sorprendente itinerario de Prometeo. Clamando su odio a los dioses y su amor a la humanidad, se aparta /181/ con desprecio de Zeus y viene hacia los mortales para conducirlos al asalto del cielo. Pero los hombres son débiles o cobardes; hay que organizarlos. Aman el placer y la felicidad inmediatos; para perfeccionarlos, es preciso enseñarles a que rechacen la miel de cada día. Así, Prometeo, a su vez, se convierte en un maestro que primeramente enseña, después ordena. La lucha se prolonga todavía y se hace agotadora. Los hombres dudan en llegar a la ciudad del sol y aun de si esta ciudad existe. Hay que salvarlos de ellos mismos. El héroe les dice entonces que conoce la ciudad y que es el único que la conoce. Los que duden de ello serán arrojados al desierto, clavados a una roca, ofrecidos como pasto a las crueles aves de rapiña. Los otros marcharán de ahora en adelante en las tinieblas, tras el maestro pensativo y solitario. Únicamente Prometeo ha llegado a ser Dios y reina sobre la soledad de los hombres. Pero Zeus no ha conquistado más que la soledad y la crueldad; ya no es Prometeo, es César. El verdadero, el eterno Prometeo, ha tomado ahora el rostro de una de sus víctimas. El mismo grito, venido del fondo de las edades, sigue resonando siempre al fondo del desierto de Escitia. [24]

El primer factor de la degeneración de la revolución es el rebasamiento del límite. La rebelión, en efecto, había marcado un límite. Este límite intenta a la vez vedar el acceso de lo que el rebelde rechaza (y como vimos esto consiste en el derecho de dar muerte) y afirmar lo que el rebelde quiere preservar (esto es, la vida de los hombres como un valor). Para que una revolución se mantenga fiel a la rebelión, debe guardar memoria de este límite. "El verdadero drama del pensamiento rebelde es anunciado entonces. Para existir, el hombre debe rebelarse, pero su rebelión debe respetar el límite que ella descubre y en el cual los hombres, uniéndose, empiezan a ser." [25] Rebasar el límite significa, por tanto, o bien aceptar el derecho de dar muerte, o bien dejar de considerar la vida de los hombres como un valor. Rebasar el límite equivale a la desmesura, y "la historia de hoy no es tan sangrienta más que porque la inteligencia europea, traicionando su herencia y su vocación, ha escogido la desmesura". [26] Rebasar el límite equivale también a negar o suprimir la solidaridad que la rebelión había descubierto. La revolución histórica, que re/182/basa el límite, concluye, en última instancia en la autorización del asesinato.

---

[23] *Cf.* A II, OC II, p. 455.
[24] HR, OC II, p. 813.
[25] HR, OC II, p. 604.
[26] A I, OC II, p. 351.

El segundo factor de la degeneración, ligado con el primero, es la aceptación de solo uno de los términos de la rebelión. La rebelión era a la vez un *sí* y un *no*. Entre el *sí* y el *no* Camus postula un equilibrio, una tensión. El establecimiento de un límite implica ya la existencia de una tensión entre los términos que se encuentran a cada lado de ese límite. Romper la tensión entre el *sí* y el *no* equivale a absolutizar uno solo de dichos términos. Las "terribles consecuencias" de una degeneración de este tipo "no salen a la luz más que en la medida en que el rebelde olvida sus orígenes, se cansa de la dura tensión entre el *sí* y el *no* y, finalmente, se abandona a la negación de toda cosa o a la sumisión total". [27] El *no* sin el *sí*, es decir, el rechazo absoluto, la comprobación de un estado de hecho negativo, niega a fin de cuentas, cuando intenta modificar ese estado, lo que el *sí* quería afirmar: la vida de los hombres. El *sí* sin el *no*, es decir, la afirmación absoluta, la necesidad de afirmar un derecho positivo, afirma a fin de cuentas, cuando intenta imponer ese derecho, lo que el *no* quería negar: el derecho de dar muerte. Justamente, el momento en que ocurre la degeneración de una revolución es el momento en que ésta olvida la afirmación de un derecho y del valor de la vida que se encuentra en el origen de toda rebelión. Pero si la condición necesaria de la rebelión era la lucidez ante la muerte, es posible explicar el surgimiento del racionalismo histórico en términos semejantes a los que explicaban el nihilismo, es decir, como un abandono de esa lucidez. En resumen, es la infidelidad a la rebelión la que permite explicar el nacimiento de las ideologías tanto irracionales como racionales, tanto del nihilismo como del racionalismo.

Debemos precisar por ahora las consecuencias que tiene el rompimiento de la tensión de la rebelión en la revolución histórica. Romper la tensión significa o bien negar la vida del hombre como valor, o bien afirmar el derecho de dar muerte al hombre. Ambas proposiciones son equivalentes. El proceso de unificación del mundo, la construcción de un absoluto en la historia, que son las metas del racionalismo, justificarán en razón de ese fin la muerte de los hombres. La realización de una justicia absoluta someterá la vida humana/183/ a su propósito. [28] "La reivindicación de justicia conduce a la injusticia si no está fundada en primer lugar en una justificación ética de la justicia", [29] es decir, en una moral de la rebelión. El crimen, sin esta moral, "un día se convierte en deber". [30]

Así surge para Camus el problema del fin y de los medios, es decir, el problema que consiste en "saber si todos los medios son buenos" para alcanzar la justicia y la felicidad de los hombres. [31] La realización de la justicia —que puede tomarse en este contexto como sinónimo

---

[27] HR, OC II, p. 608.
[28] *Cf.* en J. el diálogo entre Kaliayev y Stepan (OC I, p. 1082): "Kaliayev: Amo la vida ... He entrado en la Revolución porque amo la vida. Stepan: Yo no amo la vida, sino la justicia, que está por encima de ella."
[29] HR, OC II, p. 779.
[30] *Ibid.*
[31] *Cf.* A I, OC II, p. 279.

del logro de la felicidad— es también el propósito de la genuina revolución y de la auténtica rebelión. Sólo que la desvalorización de la vida del hombre lleva a la revolución histórica a incluir entre sus medios la muerte del hombre. La absolutización de la historia implica la nulificación del hombre; y si se plantea un objetivo absoluto, cualquier medio puede servirle. [32] El problema del fin y los medios se traduce también en Camus por el problema del método político. A sus ojos, la revolución histórica que utiliza medios injustos —la muerte del hombre en última instancia— para alcanzar objetivos justos, consagra el "realismo político" como método privilegiado de acción. [33] De la misma manera, este problema puede formularse en términos de una aceptación provisional de la sujeción para lograr la libertad, [34] o en términos de un sacrificio/184/ del presente en aras del futuro, o incluso en términos de una dedicación temporal al mal para alcanzar un día un bien permanente. En las obras de Camus son innumerables e incesantes las fórmulas y las expresiones que, de diferentes maneras, se refieren a esa singular paradoja que consiste en buscar un fin con medios que lo contradicen. Lo que hay que destacar en esta paradoja es peculiar al movimiento revolucionario cuando ha roto con la rebelión. Y en el fondo, esto implica que la negación y el rechazo propios de la rebelión han sobrepasado el límite y, olvidando resguardar el valor de la vida, que es también una reivindicación original, han negado también la vida. [35]

Cuando Camus se propuso ilustrar mediante una obra dramática esta paradoja y, en general, las relaciones entre la rebelión y la revolución y la degeneración de las revoluciones, eligió el motivo del asesinato de los niños como un prototipo del rompimiento de la tensión de la rebelión y de rebasamiento de límite. [36] Es, en todo caso, en la aceptación del asesinato donde Camus ve la

---

[32] *Cf.* de nuevo J. OC I, p. 1102: "Annenkov: ... cualesquiera que sean tus razones, no puedo dejarte decir que todo está permitido. Cientos de hermanos nuestros han muerto para que se sepa que no todo está permitido. Stepan: Nada de cuanto pueda servir a nuestra causa está prohibido."

[33] *Cf.* A I, OC II, pp. 272-273: "Digamos, pues, claramente que la fuente de los posibles equívocos está basada en una diferencia de método. La mayor parte de las ideas colectivistas y del programa social de nuestros camaradas, su ideal de justicia, su desagrado donde una sociedad donde el dinero y los privilegios ocupan el primer puesto, todo eso nos es común. Sencillamente, y nuestros camaradas así lo reconocen, ellos encuentran en una muy coherente filosofía de la historia la justificación del realismo político como método privilegiado para llegar al triunfo de un ideal común para muchos franceses, Es en este punto en el que nosotros nos separamos muy claramente de ellos. Lo hemos dicho varias veces: nosotros no creemos en el realismo político. Nuestro método es diferente."

[34] *Cf.* HR, OC II, p. 802: "La mistificación seudorrevolucionaria tiene ahora su fórmula: hay que matar toda libertad para conquistar el Imperio, y el Imperio será un día la libertad."

[35] El problema del fin y los medios nos ofrece, indirectamente, una prueba de que Camus no consideraba al racionalismo histórico un patrimonio de Marx. Hablando de este filósofo, Camus dice en *El hombre rebelde* (OC II, p. 779): "Exigiendo para el trabajador la verdadera riqueza, que no es la del dinero, sino la del ocio provechoso o la creación, ha abogado a pesar de las apariencias, en favor de la calidad del hombre. Al hacer esto, se puede afirmar enérgicamente que no ha querido la degradación posterior que en su nombre se ha impuesto al hombre. Una frase de él, por una vez clara y tajante, niega para siempre a sus discípulos triunfadores la grandeza y la humanidad que le eran propias: 'Un objetivo que necesita de medios injustos no es un objetivo justo'."

[36] *Los justos* narra los acontecimientos históricos que vivió un grupo terrorista ruso en 1905. Habiendo planeado un atentado contra el gran duque Sergio, el encargado de lanzar la bomba contra el carruaje en que viajaba el duque, Kaliayev, deja pasar el carro sin arrojar la bomba porque ve que acompañan al duque sus sobrinos María y Dimitri,

degeneración de una revolución. Una revolución, en tanto que movimiento/185/ que lucha en su origen por la vida del hombre, se degenera en el momento en que ella misma acepta matar.

Las críticas que Camus dirige contra el marxismo están formuladas primordialmente sobre la base de ese principio. Camus critica del marxismo solamente lo que le parece una traición a la rebelión auténtica y, en último término, las razones que lo llevan a aceptar el asesinato. Según Camus, Marx ha mezclado "en su doctrina el más valedero método crítico y el más discutible mesianismo utópico". [37] Dejando de lado el "método crítico" del marxismo, el cual en varias de sus obras menciona con aprobación, y reconociendo que "una minoría de discípulos ha seguido fiel" a él, [38] Camus se dedica a examinar al marxismo sólo "bajo el ángulo de la profecía", [39] pues "los marxistas que han hecho la historia se han apoderado, por el contrario, de la profecía y de los aspectos apocalípticos de la doctrina". [40] Este examen, que no consideramos necesario reproducir en detalle, concluye en una concepción del marxismo —en tanto que profecía— como una doctrina que postula la desaparición de la clase burguesa y la edificación, por parte del proletariado, del "reinado del hombre universal en la cumbre de la producción por la misma lógica del desarrollo productivo". [41] Pero: "¿Qué importa que esto se realice mediante la dictadura y la violencia? En esta ruidosa Jerusalén de máquinas maravillosas, ¿quién recordará todavía el grito del degollado?" [42] Todo el análisis de la "profecía revolucionaria" que realiza Camus en *El hombre rebelde* desemboca en esa objeción: "La edad de oro aplazada hasta el fin de la historia y coincidente, por un doble atractivo, con un apocalipsis, lo justifica, pues, todo." [43] Esto explica, dice Camus, "el éxtasis de los discípulos. 'En una sociedad sin angustia es fácil ignorar la muerte', dice uno /186/ de ellos", [44] y "también un día el crimen se convierte en deber". [45] En conclusión, "el mesianismo, para existir, debe edificarse contra las víctimas". [46] La

---

dos niños de poca edad. Arrojar la bomba también contra ellos le parecía contrario al honor. El grupo decide que no tiene el derecho de matar niños en nombre de la revolución. Estas son las palabras que Camus pone en labios de Kaliyev (OC I, p. 1106): "Yo amo a los que viven hoy en la misma tierra que yo, y sólo a ésos venero. Por ellos lucho y acepto la muerte. Y por una ciudad lejana, de la que no estoy seguro, no iré a golpear el rostro de mis hermanos. No iré a incrementar la injusticia actual en nombre de una justicia muerta... Hermanos, quiero hablaros francamente y deciros, al menos, lo que podía decir el más simple de nuestros paisanos: matar niños es contrario al honor. Y si un día, mientras yo viva, la revolución hubiera de apartarse del honor, yo me apartaría de ella."

[37] HR, OC II, p. 758.

[38] HR, OC II, p. 759. Más adelante dice (HR, OC II, p. 770): "Su esfuerzo más fecundo (de Marx) ha sido el de poner al descubierto la realidad que se oculta tras los valoes formales de que daba prueba la burguesía de su tiempo. Cierto es que su teoría de la mistificación es todavía valedera, porque tiene validez universal y se aplica también a las mistificaciones revolucionarias."

[39] HR, OC II, p. 759.

[40] *Ibid.*

[41] HR, OC II, p. 777.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

[44] HR, OC II, p. 778. Lo que sigue a estas palabras es muy significativo: "Sin embargo, dice Camus, y esto es la verdadera condenación de nuestra sociedad, la angustia de la muerte es un lujo que alcanza mucho más al ocioso que al trabajador, asfixiado éste por su propia tarea."

[45] HR, OC II, p. 779.

legitimación que el proceso histórico que debe conducir a una sociedad ideal otorga al asesinato, contribuye, de este modo, el meollo de la crítica de Camus al marxismo y, en general, a toda la revolución histórica infiel a su origen rebelde.

4.1.3. *Estado totalitario y razón histórica*

La revolución histórica, es decir, la revolución sostenida por una ideología racionalista que concibe la historia como un absoluto (y que está representada para Camus por la revolución comunista rusa), encuentra, pues, su origen, en una rebelión metafísica. "La misma revolución y sobre todo la que pretende ser materialista, no es más que una cruzada metafísica desmesurada." [47] Pero una vez que se abandonan los orígenes rebeldes, es decir, los principios y valores que se descubren en el movimiento de rebelión, lo que se instaura no es aquella "unidad del mundo" que se buscaba y que se suponía el "fin de la historia", [48] sino, simplemente, una dictadura controlada por un Estado totalitario. "La revolución está en un callejón sin salida. Si no renuncia a sus principios falsos para volver a las fuentes de la rebelión, significa solamente el mantenimiento... de una dictadura total sobre cientos de millones de hombres." [49] Así como la rebelión metafísica buscaba la unidad, "el movimiento revolucionario del siglo XX, llegado a las más claras consecuencias de su lógica, exige, con las armas en la mano, la totalidad histórica". [50] La constitución de un Estado totalitario es, según esto, la consecuencia necesaria de una ideología racionalista. Las características con que Camus describe este tipo de Estado no son difíciles /187/ de ser reducidas a un denominador común. En todos los casos, la característica esencial es la legitimación y la institucionalización del asesinato.

Camus habla de "legitimación de la violencia" proveniente de una razón de Estado absoluta o de una filosofía totalitaria; [51] del empleo de la violencia como un recurso para "cerrar la boca de sus adversarios"; [52] de un mundo "entregado a todos los desgarrones de la violencia" [53] y en el cual "la ciencia se consagra al crimen organizado". [54] Esta violencia provoca el terror. "Vivimos en el terror... porque el hombre ha sido entregado por entero a la historia..." [55] Violencia, terror,

---

[46] HR, OC II, p. 780.
[47] HR, OC II, p. 684.
[48] HR, OC II, p. 683: "si en efecto hubiese alguna vez revolución, ya no habría historia".
[49] HR, OC II, p. 804.
[50] HR, OC II, p. 683.
[51] *Cf.* A I, OC II, p. 344.
[52] A I, OC II, p. 313.
[53] A I, OC II, p. 292.
[54] *Ibid.*
[55] A I, OC II, p. 323.

amenaza de guerra o policía, [56] su contenido es siempre el mismo: la legitimación del crimen. La razón de esta legitimación la encuentra Camus en lo que se puede denominar "razón histórica". De acuerdo con los principios racionalistas y revolucionarios, el sentido del mundo y del hombre lo da solamente la marcha hacia el fin en el cual se alcanzará el absoluto. Esta marcha, que se concibe como necesaria, proporciona el "sentido de la historia" del cual dependen "toda acción y toda verdad" [57] Pero "el fin de la historia no puede tener... ningún sentido definible. No puede ser más que objeto de una fe y de una nueva mistificación. Mistificación que hoy no es menor que la que, en otro tiempo, fundaba la opresión colonialista en la necesidad de salvar las almas de los infieles". [58] El sentido de la historia o razón histórica se convierte en el más alto tribunal y frente a él la vida de los hombres no significa ya nada. "La responsabilidad para con la historia dispensa de la responsabilidad para con los seres humanos." [59] De este modo, el crimen puede ser autorizado, e incluso prescrito, cuando se inscribe en el sentido de la historia. Hay "verdugos privilegiados" [60] y "tiranías progresistas". [61] Pero detrás de /188/ esta legitimación del crimen se encuentra, como vimos, la desvalorización de la vida de los hombres. Camus puede descubrir esta desvalorización, y oponerse a ella, porque se mantiene fiel a los resultados de su pensamiento acerca de la rebelión, según el cual el valor de la vida del hombre funda un sentido relativo pero con valor de absoluto. Así, "si la tiranía, incluso progresista, dura más de una generación, significa para millones de hombres una vida de esclavos y nada más. Cuando lo provisional abarca el tiempo de la vida de un hombre, para este hombre es lo definitivo". [62] La postulación de un final feliz de la historia no significa nada para el hombre que vive en el presente y que no puede ver ningún brillante futuro más allá de su propia muerte. [63] Lo esencial es para Camus el hecho de que, durante la espera, "el inocente no deja de morir". [64] El Estado totalitario, mediante el recurso a la razón histórica, quita de esta manera su sentido a la vida humana, que es vida en el presente según uno de sus rasgos determinantes. Correlativamente, la vida no cobra ningún otro sentido cuando se la relaciona "mediante la praxis con algún porvenir supuestamente radiante...

---

[56] *Cf.* J, OC I, p. 1140: "Skuratov: ... Quizá llegue usted a lo mismo. Se empieza por querer la justicia y se termina organizando una Policía."
[57] A II, OC II, p. 468.
[58] A II, OC II, pp. 468-469.
[59] Ct II, OC II, p. 1293.
[60] A II, OC II, p. 469.
[61] A I, OC II, p. 371.
[62] *Ibid.*
[63] *Cf.* E. Werner, *op. cit.*, p. 71: "Camus ... es esencialmente el hombre del *hic et nunc.* A ello se apega de una cierta manera toda su filosofía, y notoriamente su doctrina del Absurdo. Pues si Camus rechaza los pseudo-remedios de la metafísica o de la revolución, si se muestra reacio con respecto a los porvenires que sonríen, es —sin duda— que tiene por mítica toda idea de 'salvación', pero es también que *en sí* el presente le parece no 'relativizable'. El presente es la 'única verdad' (*Bodas*)."
[64] HR, OC II, p. 867.

Para Camus, la muerte, el sufrimiento, no son recuperables". [65] Todos los valores que es posible extraer de una moral de la rebelión (sobre todo la justicia y la libertad, como veremos) tienen la función de servir a la vida; pero cuando se ha traicionado a la rebelión, estos mismos valores pueden asumir la función, en el Estado totalitario, de oprimirla y destruirla. La muerte, empleada como medio, como método y como instrumento político, se justifica entonces en virtud de la razón histórica, y se convierte así en deber, en necesidad histórica, en acto de justicia. Clamence, en *La caída*, declara: "Así nacen, querido, los imperios y las iglesias, bajo el sol de la muerte." [66]

/189/ 4.1.4. *La muerte como asesinato lógico*

La Peste (que en la obra *El Estado de sitio* es figurada por un hombre que "lleva una especie de uniforme con una condecoración") dice:

> A partir de hoy aprenderéis a morir dentro de un orden. Hasta ahora habíais muerto a la española, un poco al azar, al arbitrio de cada cual, por decirlo así. Moríais porque había hecho calor después de hacer frío, porque vuestras caballerías tropezaban, porque la línea de los Pirineos estaba azul, porque en primavera el Guadalquivir atrae al solitario o porque hay imbéciles desenfrenados que matan por el provecho o el honor, cuando es mucho más distinguido matar por el placer de la lógica. Sí; moríais mal. Un muerto por aquí, otro por allí, éste en su cama, aquél sobre la arena; libertinaje puro. Pero, felizmente, este desorden va a ser administrado. [67]

La legitimación del asesinato en una condición histórica racional significa, además de la apropiación del poder de dar muerte, que era propia de la condición histórica irracional, la integración del asesinato en un orden. Mejor dicho, esta integración en un orden es aquí la pretendida justificación racional de aquella apropiación. Esta justificación consiste, como vimos, en considerar al asesinato como un medio necesario para alcanzar el fin que propone el proceso histórico. [68] Lo peculiar de la lógica histórica lo encuentra Camus en el hecho de que la razón con que justifica la muerte y el asesinato es precisamente el intento de abolir la muerte y el asesinato. "Matamos para edificar un mundo donde ya nadie más matará", [69] dice Kaliayev en *Los justos*, y Diego, en *El estado de sitio*: "Ya conozco la receta. Hay que matar para suprimir el crimen,

---

[65] Werner, *op. cit.*, p. 116.
[66] Ca, OC I, p. 550.
[67] ES,OC I, p. 972.
[68] *Cf.* G. Brée, *Camus and Sartre. Crisis...*, p. 207: "En 1946 había (Camus) rechazado llanamente en los campos humano y ético el tipo de argumento desarrollado por Merleau-Ponty en su *Humanismo y terror*, un argumento con el que estaba familiarizado, puesto que en ese tiempo, sin pertenecer al círculo sartreano interno, frecuentaba al grupo: no aceptaría el tipo de argumento calculador, esto es, la justificación de una política de terror y de represión masiva como un eslabón necesario en la marcha de la humanidad hacia su liberación última."
[69] J, OC I, p. 1085.

violentar para remediar la injusticia ... Hace siglos que los amos /190/ de tu raza (le habla a La Peste) corrompen la llegada del mundo so pretexto de curarla..." [70] Igualmente expresiva es la siguiente declaración: "Pues precisamente vivimos en un mundo en el que está legitimado el crimen, y tenemos que cambiarlo si, en efecto, no lo queremos. Pero parece que el mundo no se puede cambiar sin correr el riesgo del crimen. El crimen nos lleva, pues, al crimen." [71] Esta suerte de círculo vicioso o, si se quiere, esta contradicción, hace resaltar dos hechos: En primer ligar, que el motivo profundo y el origen de una revolución que termina configurando un Estado totalitario es, para Camus, una rebelión contra la condición mortal del hombre.

> La revolución... se ha vuelto, en efecto, contra sus orígenes rebeldes. El hombre que odiaba la muerte y al dios de la muerte, que desesperaba de la supervivencia personal, ha querido liberarse en la inmortalidad de la especie. Pero hasta en tanto que el grupo no domine al mundo, hasta en tanto que la especie no reine en él, es preciso todavía morir... el terror sigue siendo, pues, el camino más corto de la inmortalidad. [72]

En segundo lugar, que la condición histórica del hombre en tanto que determinada por el crimen, sin ser quizá universal, no se circunscribe solamente, como podría pensarse, a los estados que han sido producto de una revolución histórica o bien de un movimiento apoyado en una ideología nihilista. Pero lo que en realidad sucede es que si bien Camus consideraba que el crimen podía definir la casi totalidad de la condición histórica del hombre, es decir, la mayor parte de los Estados y gobiernos de nuestro tiempo, solamente se dedicó a analizar con cierto rigor (como lo hace en *El hombre rebelde)* los dos tipos de condición histórica a que nos hemos estado refiriendo, y dejó de lado el examen de los Estados de tipo capitalista, por ejemplo. Pero que estos últimos le parecían también dominados por cierta legitimación del crimen, resulta indudable a partir de una lectura, por descuidada que sea, de sus artículos periodísticos, una parte de los cuales está recopilada en los tres /191/ tomos de *Actualidades.* De modo que, si bien nos hemos limitado en todo lo que antecede a seguir las líneas más generales y más importantes del pensamiento de Camus, en el momento de estudiar el factor determinante de la condición histórica del hombre tenemos que ampliar en cierta medida los marcos que nos hemos trazado. Sea como fuere, la misma verdad permanece: "Lo que es natural es el microbio." [73] Se trata del microbio de la peste, es decir, de la muerte. Y este microbio, que no depende del hombre, el hombre lo puede portar y descargar en otro hombre, y "todos están hoy algo

---

[70] ES, OC I, p. 1046. Pueden verse también en P, OC I, p. 416, las siguientes palabras de Tarrou: "me decían que esos pocos muertos eran necesarios para edificar un mundo donde no se matara a nadie ya".
[71] A I, OC II, p. 325.
[72] HR, OC II, pp. 814-815.
[73] P, OC I, p. 419.

apestados”. [74] Debemos aclarar, con todo, que el crimen de que aquí se trata y que el pensamiento de Camus, según nuestra interpretación, considera como el factor determinante de la condición histórica del hombre, no es, desde luego, como se habrá supuesto, el crimen o el homicidio común que, por así decirlo, se ejerce entre particulares y la cual llama Camus “crimen de pasión”; se trata solamente del crimen que se pretende justificar con razones o ideas, el crimen que se apoya en una ideología, concretamente, el crimen legitimado.

Dicha legitimación se encuentra, pues, en el centro de la condición histórica del hombre. Como ya se habrá advertido, la descripción que hemos hecho del Estado totalitario, [75] el cual constituye la condición histórica racional, se ajusta no obstante también, por lo menos, al Estado que constituye la condición histórica irracional del /192/ hombre. Las motivaciones y las razones (o sinrazones) de cada Estado pueden ser diferentes porque las ideologías que los sustentan son diferentes. Su manifestación histórica (su consecuencia), sin embargo, es, en lo esencial, idéntica. Precisamente, Camus no habría podido identificar y asimilar (como en muchos contextos lo hace) ambas condiciones y ambos Estados, si no hubiera visto claramente que ambos tienen en común la legitimación del crimen. “La desgracia es que estamos en el tiempo de las ideologías, y de ideologías totalitarias, es decir, lo bastante seguras de sí mismas, de su razón imbécil o de su corta verdad, para no ver la salvación del mundo más que en su propio dominio. Y querer dominar a alguien o a algo es desear la esterilidad, el silencio o la muerte de alguien.” [76]

Ideología nihilista o ideología racionalista, las dos concluyen en la formación de un estado totalitario en el que está legitimado el crimen. Que ésta es en los dos casos la consecuencia del abandono de la lucidez ante la muerte, es claro en vista de declaraciones como la siguiente: “Cuando la muerte se convierte en asunto de estadísticas y de administración, es en efecto que los asuntos del mundo no marchan. Pero si la muerte se hace abstracta, es que también la vida lo es. Y la vida de cada cual no puede ser sino abstracta a partir del momento en que uno se pliega a someterla a una ideología.” [77] *Abstracción* es un término que Camus emplea constantemente en

---

[74] *Ibid.* Pensamos que las palabras de Tarrou desmienten totalmente a los críticos que han afirmado que esta novela no contiene un simbolismo adecuado al mal que los hombres infligen a los hombres: *Cf.* P, OC I, pp. 418 y s.: “Sé de ciencia cierta (...), dice Tarrou, que cada uno lleva en sí la peste, porque nadie, nadie en el mundo está indemne. Y que hay que vigilarse sin cesar para no ser llevados, en un minuto de distracción, a respirar en la cara de otro y pegarle la infección. Lo que es natural es el microbio. El resto, la salud, la integridad, la pureza si usted quiere, es un efecto de la voluntad y de una voluntad que no debe darse tregua. El hombre honrado, el que no infecta a nadie, es quien tiene las menores distracciones posibles ... es fatigoso ser un apestado. Pero aún lo es más querer no serlo. Por eso todo el mundo se muestra cansado, ya que todos hoy están algo apestados. Pero por eso, algunos que quieren dejar de serlo, conocen unos extremos de fatiga de los que nada, sino la muerte, les liberará.” Creemos que estas palabras definen simbólicamente pero con precisión la condición histórica del hombre como la veía Camus.

[75] No se trata obviamente de una descripción exhaustiva que pretenda dar cuenta de la estructura total del Estado. No es teoría del Estado lo que hace Camus. Se trata sólo de destacar ciertas características de dicho Estado, las cuales dan por resultado cierta condición histórica.

[76] A I, OC II, p. 380.

[77] *Ibid.*

sus obras como contrario de lucidez, de realidad o de verdad. La abstracción equivale a la "falta de imaginación" o es un resultado de ella, y es equivalente en cierto modo al "decorado". Si "el mal de la época se define por sus efectos, no por sus causas", [78] este mal es para Camus, sin duda, la abstracción que acompaña al Estado totalitario —pero no sólo a él. "Su proliferación (del Estado policiaco o burocrático) en todos los países bajo los más diversos pretextos ideológicos, la insultante seguridad que le dan los medios mecánicos y psicológicos de la represión, forman un peligro mortal para lo que hay de mejor en cada uno de nosotros." [79]

La noción de abstracción, finalmente, es la que nos permite a la vez encontrar la característica determinante de la condición histórica del hombre, sea irracional o racional, y, a causa de ello, reducir /193/ tanto el nihilismo como el racionalismo a un único nihilismo. Este nihilismo está, por tanto, en la base de las ideologías nihilistas o racionalistas —y en general de toda *ideología* si, como Camus lo entiende, una ideología afirma siempre el predominio de una idea [80] sobre la vida de los hombres--- y constituye un presupuesto para la estructuración de la condición histórica que fundan. Podemos definirlo como un vicio o una enfermedad intelectual (y moral) —y luego política— que consiste en hacer de la vida y de la muerte de los hombres una abstracción. Perdida la lucidez, la abstracción se impone como una consecuencia necesaria; la rebelión cae en el nihilismo.

> No es justo identificar los fines del fascismo y los del comunismo ruso. El primero figura la exaltación del verdugo por el verdugo mismo. El segundo, más dramático, la exaltación del verdugo por las víctimas. El primero jamás soñó con liberar al hombre por entero, sino solamente en liberar a algunos, subyugando a los otros. El segundo, en su principio más profundo, tiende a liberar a todos los hombres al sojuzgarlos a todos provisionalmente. Hay que reconocerle la grandeza de la intención. Pero es justo, por el contrario, identificar sus medios con el cinismo político que ambos han sacado de la misma fuente: el nihilismo moral. [81]

[78] A I, OC II, p. 373.
[79] A I, OC II, p. 377.
[80] No está de más señalar que lo que se entiende normalmente por *idea* corresponde a una *abstracción.* El pensamiento de Camus, que ve en el fondo de las *ideologías* una *abstracción,* y que opone la *abstracción* a la *imaginación,* no es descabellado. Puede cotejarse, por ejemplo, P. Foulquié, *Diccionario del lenguaje filosófico,* trad. César Armando Gómez, Editorial Labor, Barcelona, 1967, p. 488: "IDEA ... 1. Corrientemente sinónimo de concepto: representación intelectual de un objeto de pensamiento. Se opone a la imagen, que es su representación sensible. Algunos expresan por 'idear' el hecho de pensar por ideas, y lo oponen a imaginar." La lucidez ante la muerte no es para Camus ninguna idea, sino una experiencia. "Idear" la muerte sería ya ocultarla un poco.
[81] HR, OC II, p. 814.

Pues, en efecto, "todos los verdugos son de la misma familia". [82] El "nihilismo de la abstracción", como podríamos llamarle, domina /194/ así tanto al nihilismo del sinsentido como a la ideología de la razón absoluta de la historia. [83]

> Los que se precipitan en la historia en nombre de lo irracional, gritando que ella no tiene ningún sentido, encuentran la servidumbre y el terror y desembocan en el universo de los campos de concentración. Los que se lanzan en ella predicando su racionalidad absoluta encuentran la servidumbre y el terror y desembocan en el universo de los campos de concentración. [84]

Bajo este nihilismo de la abstracción caen también, para Camus, las sociedades que se dicen demócratas y liberales y que se guían por valores "desencarnados y formales" [85] cuya elaboración Camus atribuye a la burguesía. De este modo, puede encontrarse también un común denominador entre las sociedades revolucionarias y las sociedades burguesas o capitalistas, porque "llamarse revolucionario y exaltar la pena de muerte, la supresión de las libertades y la guerra, es decir solamente que se es reaccionario, en el sentido más objetivo y menos cómodo de la palabra". [86]

En resumen, podemos destacar "la posición que está en el centro de *El hombre rebelde*: no hay, bajo diferentes rostros, más que un solo nihilismo del que todos somos responsables y del que no podemos/195/ salir más que aceptándolo con todas sus contradicciones". [87] El nihilismo desemboca en el terror y consagra el asesinato. Si el asesinato legitimado es, pues, el factor que determina la condición histórica del hombre, esto ocurre porque se ha perdido la lucidez ante la

---

[82] A II, OC II, p. 469. *Cf.* también Vargas Llosa *op. cit.*, p. 15: "La tesis de Camus es muy simple: toda la tragedia política de la humanidad comenzó el día en que se admitió que era lícito matar en nombre de una idea, es decir el día en que se consintió en aceptar esa monstruosidad: que ciertos conceptos abstractos podían tener más valor e importancia que los seres concretos de carne y hueso"; y Mounier, *op. cit.*, pp. 116 y s.: "Raramente se mata por mala voluntad, piensa Camus, se mata por ignorancia: la ignorancia cree saberlo todo, y esa suficiencia oscila entre el mundo de las ideas absolutas y el mesianismo sin matices. Es entonces cuando ella se siente autorizada para atropellar. Se mata sobre todo por abstracción: la idea hace olvidar la belleza inolvidable del mundo y de los rostros, y la idea, ciega, se proporciona un ciego mundo de verdugos y máquinas ..."

[83] *Cf.* HR, OC II, p. 857: "(La revolución) puede entonces permanecer fiel a su nihilismo y encarnar en montones de cadáveres la razón última de la historia"; *Id.*, p. 814: "La revolución, obediente al nihilismo, se ha vuelto, en efecto, contra sus orígenes rebeldes"; A II, OC II, p. 432: "mi verdadera tesis: la que quiere probar que el servicio a la historia por sí misma conduce a un nihilismo"; HR, OC II, p. 813: "La revolución del siglo XX mata lo que queda de Dios en los principios mismos, y consagra el nihilismo histórico"; A I, OC II, p. 350: "Y el racionalismo más absoluto que haya conocido la historia acaba, como es lógico, por identificarse con el nihilismo más absoluto"; HR, OC II, p. 809: "La tragedia de la mayor revolución es la del nihilismo."

[84] HR, OC II, p. 814. *Cf.* también Mélançon, *op. cit.*, p. 112: "el hitlerismo y el comunismo comparten este principio: 'Puesto que la salvación del hombre no se hace en Dios, tiene que hacerse en la tierra. Puesto que el mundo no tiene dirección, el hombre, a partir del momento en que él lo acepta, tiene que darle una, que termina en una humanidad superior' (HR, P1 II, p. 487; OC II, p. 656), ya se trate de la raza o de una sociedad sin clases".

[85] A II, OC II, p. 432: "para mí el nihilismo coincide también con los valores desencarnados y formales".

[86] A I, OC II, p. 370.

[87] "Defensa de *El hombre rebelde*", P1 II, p. 1706.

muerte que la rebelión exigía mantener. Sin esta lucidez, no pueden entonces descubrirse los valores que la rebelión fundamentaba. La única manera de salir de este nihilismo es, para Camus, regresar al origen del que se ha partido. La rebelión, que es radicalmente rebelión contra la muerte, está en el inicio de ese nihilismo.

> El terror y los campos de concentración son los medios máximos que el hombre utiliza para escapar de la soledad. La sed de unidad debe realizarse, incluso en la fosa común. Si ellos matan a los hombres es que rechazan la condición mortal y quieren la inmortalidad para todos. Ellos se matan entonces de cierta manera. Pero al mismo tiempo demuestran que no pueden pasarse sin el hombre; sacian una espantosa hambre de fraternidad... [88]

y "el terror es el homenaje que unos odiosos solitarios acaban por rendir a la fraternidad humana". [89] La única manera de combatir y de rebelarse contra este nihilismo de la abstracción es buscar en su fondo la rebelión que hay en él. Lo contrario es para Camus la servidumbre, es decir, la sumisión a la abstracción y, por tanto, a la legitimación del crimen y a la negación de los valores. "La pasión más fuerte del siglo XX: la servidumbre." [90] La servidumbre es así ella misma una cierta forma de abstracción. La abstracción, la ausencia de lucidez ante la muerte, son en conclusión, para Camus, las características que mejor definen la condición histórica del hombre. Camus nunca dejó de combatirlas y, por ello, de intentar encontrar en la rebelión los valores y las fórmulas que esa lucha requería.

Apéndice: Cuestiones políticas concretas

"Un mundo en que es legitimado el crimen y en el que a la vida humana se la considera como algo fútil. He ahí el primer /196/ problema político de hoy. Y antes de analizar lo restante, es necesario tomar posición con relación a él." [91] Así como la idea de la muerte puede aclarar y unificar el pensamiento de Albert Camus tomado en su integridad, creemos que también es la atención hacia la muerte y, en especial, hacia el asesinato, lo que dirigió siempre sus opiniones y sus posiciones en relación con las cuestiones políticas a las que se enfrentó como periodista, como intelectual y como artista, y en consecuencia lo que puede aclarar y unificar su pensamiento en este terreno particular. Por insuficiente o precaria que su doctrina o su teoría política pueda parecer (y dando por descontado que lo es en realidad), por poco "técnicas" o muy "líricas" que sus opiniones en materia política o relacionadas con la práctica política puedan parecer (y dando por descontado que en realidad lo son), no es posible desconocer, como muy

[88] HR, OC II, p. 815.
[89] *Ibid.*
[90] CT II, OC II, p. 1357.
[91] A I, OC II, p. 324.

frecuentemente se ha hecho, que esa posición o esas opiniones colocaban, en todo caso, el acento sobre lo que debe ser esencial o fundamental en cualquier consideración política. Una cosa es muy clara: Camus nunca pretendió poseer soluciones específicamente técnicas a problemas políticos específicos, sino simplemente establecer líneas y marcos que constituirían sólo las premisas de aquellas soluciones. [92] Y lo que le parecía esencial y lo que debía constituir la premisa general a partir de la cual se debían buscar soluciones concretas a problemas concretos fue siempre el rechazo a la legitimación del crimen, la oposición a la muerte y a la degradación de los hombres por motivos políticos o históricos. Desde esta perspectiva, es posible comprender en cada caso las posturas determinadas que adoptó. Pero por lo demás, resultaría inútil e incoherente pedirle una ideología o un sistema de ideas políticas a un pensador que precisamente intentó mostrar el vicio que a su modo de ver yace en el fondo de toda ideología, y que incluso identificó a la ideología —debido a la abstracción que le es propia— con el mal político por excelencia. Así, para Camus es bien evidente que "no se trataría de edificar una nueva ideología. Se trataría únicamente de buscar un estilo de vida"./197/ [93] Si bien es cierto, pues, que "Camus recayó en generalidades que eran demasiado universales para ser de valor inmediato", [94] también es cierto que ninguna acción o práctica política con un "valor inmediato" podría dejar de lado aquellas "generalidades" sin recaer en la negación de los valores que pretende defender. Porque así como puede considerarse que la defensa de la vida, por ejemplo, es un valor elemental y por eso mismo ya forzosamente presupuesto en toda lucha política, y que por consiguiente es inútil insistir en él, ocurre que, precisamente por ser elemental y en cierto modo dado por supuesto, en la práctica se lo pasa por alto, según no se negará, con una facilidad sorprendente. Recordar constantemente cuestiones elementales fue el intento de Camus, y no otro. [95]

Camus propuso siempre la democracia, no como el régimen ideal o el mejor, sino como el menos malo. "Probablemente no hay un régimen político que sea bueno, pero la democracia es seguramente el menos malo." [96] Su rechazo de todo totalitarismo se debía a que en éste las razones y las verdades de cada cual se pretenden imponer mediante el crimen. Frente a esto, la democracia consistía a sus ojos, básicamente, un respeto mutuo. Desde luego, no dejó de reconocer que, frente a la fuerza y el crimen, la democracia se encontraba en desventaja, pero por

---

[92] *Cf.* E. Parker, *Albert Camus. The artist in the arena*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1966, p. 130: "Uno no puede razonablemente esperar de un autor que provea al mundo de su propia mano con una solución definitiva a problemas que continúan confundiendo a legisladores, diplomáticos, científicos, políticos, sociólogos, historiadores y pueblos en general."

[93] A I, OC II, p. 340. *Cf.* Brée, *Camus and Sartre...*, p. 121: "Incluso durante el corto periodo de su actividad dentro del Partido Comunista, a Camus no le interesaba primordialmente la ideología. Le interesaban las dificultades actuales bajo las cuales los hombres trabajaban y se esforzaban por subsistir."

[94] Masters, *op. cit.*, p. 116.

[95] *Cf.* A I, OC II, p. 281: "Puede hacerse muy bien la justicia social sin una filosofía ingeniosa. Exige algunas verdades de sentido común, y estas cosas sencillas que se llaman clarividencia, energía y desinterés."

[96] A I, OC II, p. 312.

eso mismo debía "aceptar su desventaja, reconocer sus considerables taras y emprender entonces las reformas que constituirían su verdadera fuerza, o bien renunciar a sí misma para convertirse en totalitaria (y en ese caso, ¿en nombre de qué combatiría al totalitarismo?). [97] La democracia se presenta, así, como la única salida para aquellos que sienten "repugnancia ante la idea de tener que matar a sus semejantes, aunque fuese para convencerlos, así como también les repugna la idea de ser convencidos de forma semejante". [98] Camus no pensaba que esta democracia/198/ estuviera lograda y dudaba "de que en Rusia se realice el socialismo y el liberalismo en América". [99] Estas dos doctrinas le parecían "verdades" que tenían derecho de ser afirmadas y expuestas, y en cuanto a su contenido Camus no las objetaba, sino salvo por el hecho de que "pretenden regir el porvenir del mundo mediante principios formulados en el siglo XVIII en lo referente al liberalismo capitalista y al siglo XIX en lo tocante al socialismo llamado científico". [100] La verdadera objeción se refería sólo al medio utilizado para imponerlas. La democracia constituiría, por tanto, una reforma no doctrinal, sino metódica, y según esto, una condición previa y necesaria para cualquier régimen o sistema más bien que el régimen mismo. En este sentido pueden comprenderse los esfuerzos que realizó en favor de una democracia internacional.

Por supuesto, con tales ideas Camus no podía "satisfacer a nadie" y recibía "ataques de la derecha tan virulentos como los que venían de la izquierda". [101] En el fondo, tanto el liberalismo capitalista como el comunismo constituían, a su modo de ver, utopías cuya realización costaba muy caro. Por su parte, una democracia nacional o internacional era también una utopía, pero una utopía que costaba menos.

> Es posible, en todo caso, el contestar nuevamente, y para terminar, a la cuestión de utopía. Pues para nosotros la cosa es sencilla: será la utopía o la guerra, tal como ésta nos la preparan unos métodos de pensamiento caducos. El mundo tiene que elegir hoy entre el pensamiento político anacrónico y el pensamiento utópico. El pensamiento anacrónico nos está matando. Por muy desconfiados que seamos (y que lo sea yo), el espíritu de la realidad nos obliga a volver, pues, a esta utopía relativa. Cuando ella haya vuelto a entrar en la historia, como muchas otras utopías del mismo género, los hombres no imaginarán ya otra realidad. [102]

---

[97] A II, OC II, p. 447.
[98] A I, OC II, p. 324.
[99] *Ibid.*
[100] A I, OC II, p. 335.
[101] Masters, *op. cit.*, pp. 110-111.
[102] A I, OC II, p. 337. *Cf.* también *id.*, p. 325; "Habiendo dicho un día que no podía yo admitir... ninguna verdad que pudiese ponerme en la obligación, directa o indirecta, de hacer condenar a muerte a un hombre, algunos espíritus que a veces yo había estimado quisieron hacerme ver que vivía en la utopía, que no existía verdad política alguna que no nos condujese algún día a este extremo, y que era necesario, pues, correr el riesgo de este extremo o aceptar el mundo tal como estaba."

/199/ La unificación del mundo sobre la base de los principios de las doctrinas en pugna —liberalismo capitalista o comunismo— no podían hacerse sino al precio de la guerra. Esto era lo que a fin de cuentas obligaba a Camus a rechazar ambos extremos, pues "la guerra de mañana habrá de dejar a la humanidad tan mutilada y empobrecida, que incluso la idea de un orden se convertiría definitivamente en un anacronismo". [103]

Ante esta perspectiva, Camus se adhirió a lo que llamaba la "tradición revolucionaria no marxista", la cual, sin negar "la importancia y las adquisiciones del marxismo", [104] rechazaba la "profecía". Esa tradición se plasmaba para Camus, por ejemplo, en las luchas del sindicalismo libre y en las de cualquier pueblo que en cualquier ámbito ideológico combatiera la dictadura y la legitimación del crimen. Los principios de *El hombre rebelde* están incluso, al decir de Camus, inspirados en dicha tradición, de modo que el contenido que se puede ver en ella es el de una revolución fiel a la rebelión de la que ha partido y que es la que aquella obra define. [105] En vista de ello, hay que decir que Camus no proponía un pacifismo /200/ total, el cual le parecía "mal razonado" e "insostenible". [106] Más adelante veremos los límites que Camus asigna a la violencia revolucionaria. Pero podemos decir ahora que si bien Camus "apuesta por la paz" y apoya "los movimientos por la paz que tratan de desarrollarse en plano internacional", [107] este pacifismo, como lo ha señalado Franz Rauhut, es un pacifismo "teórico y activo", [108] y no equivale a un abstencionismo.

Precisamente la acusación de abstencionismo fue una de las que con mayor frecuencia resintió la obra de Camus, sobre todo durante la polémica que sostuvo con Francis Jeanson y Jean-Paul Sartre a raíz de la publicación de *El hombre rebelde*. Según Camus, Jeanson pretendía hacer de su libro "un manual antihistórico y el catecismo de los abstencionistas" [109] y le achacaba

---

[103] A I, OC II, p. 334. *Cf.* también, ahí mismo: "Cualquiera que sea el fin deseado, por muy elevado y necesario que sea, que quiera o no consagrar la felicidad de los hombres, el medio empleado para lograrlo representa un riesgo tan definitivo, tan desproporcionado en cuanto al número de probabilidades de éxito, que nos negamos objetivamente a correrlo." Y también, A I, OC II, p. 349: "Usted dice que para suprimir la guerra es preciso suprimir el capitalismo. De acuerdo. Pero que para suprimir el capitalismo hay que hacerle la guerra. Esto es absurdo, y yo sigo pensando que no se combate a lo malo con lo peor, sino con lo menos malo. Usted me dirá que se trata de la última guerra, la que va a arreglarlo todo. En efecto, tengo mucho miedo de que sea la última ..."

[104] A II, OC II, p. 435. Se refiere al método crítico del marxismo, cuyo valor Camus nunca negó.

[105] *Cf.* A II, OC II, p. 410. Aquí Camus responde, a la pregunta: "...el señor Louis Paumels sugería que su libro de usted *(El hombre rebelde)* daba buena conciencia al humanismo burgués. ¿Qué piensa usted de esta curiosa acusación?", lo siguiente: "Sí, he leído ese artículo... El autor de ese artículo (de Paumels) es puntilloso —teóricamente al menos—, en materia de insumisión, y me ha retirado, me temo, mi patente en la revolución. Por supuesto, él ha mentido un poco al mismo tiempo. Mentir es, en efecto, el hecho de no decir que uno de los temas esenciales es la crítica de la moral formal que se encuentra en la misma base del humanismo burgués. Mentir es también el silenciar, como todo el mundo por lo demás, mi referencia explícita al sindicalismo libre. Pues afortunadamente existe otra tradición revolucionaria distinta de la de mi examinador. Ella es la que ha inspirado mi ensayo y todavía no está muerta ..."

[106] A I, OC II, p. 290.

[107] A I, OC II, p. 368.

[108] F. Rauhut, *op. cit.*, *Camus devant*, p. 21.

[109] A II, OC II, p. 427.

el desinteresarse "de la miseria de los que tienen hambre". [110] A este respecto, P. H. Simon ha dicho:

> lo que los "mandarines" combatían con una apariencia de razón y un brillante furor, ¿no era, más que el pensamiento auténtico de Camus, el esquema simplificado y falsificado que querían darle? La actitud que usted preconiza, escribía Jeanson, consiste en sostener la Historia, pero guardándose de no emprender nada en ella". Esta pasividad búdica ¿es verdaderamente la lección de *El hombre rebelde?...* Es posible que las soluciones preconizadas por Camus, sindicalismo apolítico y socialismo parlamentario, sean políticamente discutibles; no son al menos abstención sistemática... [111]

No creemos, entonces, que puedan aplicarse a Camus las siguientes palabras de Sartre: "Cartesiano del absurdo, se negaba a abandonar el suelo firme de la reflexión moral, para aventurarse por los caminos inciertos de la *práctica*." [112] Ciertamente, Camus no solía repartir /201/ panfletos en las esquinas ni encabezar marchas espectaculares, ni le gustaba firmar constantemente desplegados de prensa. Pero si se considera que el periodismo, por ejemplo, puede ser también actividad y práctica políticas, entonces Camus se aventuró, durante toda su carrera, por aquellos caminos de la práctica.

Más interesante, sin embargo, es la acusación, que también surgió en dicha polémica, de negar a la historia. Sartre afirmó que como en opinión de Camus

> la injusticia es *eterna* —como la ausencia de Dios es una constante a través de los cambios de la historia—, la relación inmediata y siempre renovada del hombre que exige *tener* un sentido (es decir, que se le dé un sentido) con ese Dios que permanece eternamente mudo, es en sí misma una relación que trasciende a la historia ... En resumen —le dice a Camus— seguía usted aferrado a nuestra gran tradición clásica que, a partir de Descartes y exceptuando a Pascal, es de extremo a extremo hostil a la historia. [113]

Según Sartre, Camus postula "una sabiduría amarga que se empeña en negar el tiempo", [114] y reivindica un mundo donde "la exaltación solitaria" [115] sea posible. Y Francis Jeanson, por su parte, dice a Camus: "La clave de todo esto es que Dios os ocupa infinitamente más que los hombres." [116] No nos corresponde a nosotros responder a estas críticas (que habría que desarrollar

---

[110] A II, OC II, p. 430.
[111] Simon, "le combat contre les mandarins", *Camus, Hachette*, París, 1964, pp. 123-124. Vargas Llosa, *op. cit.*, p. 16, dice también: "Pero si se puede cuestionar la puntillosa limitación que para la acción rebelde propone Camus, no se puede desconocer ... que fue, en la teoría y en la práctica, un anti-conformista, un impugnador de lo establecido."
[112] J. P. Sartre, "Albert Camus", *Situaciones* IV, p. 97.
[113] Sartre, "Respuesta a Camus", *Situaciones* IV, p. 86.
[114] *Id.*, p. 87.
[115] *Id.*, p. 93.
[116] Citado por P. Boisdeffre, *op. cit.*, p. 246.

y exponer en detalle, puesto que son obviamente más complejas que lo que hemos dicho). Camus mismo había respondido:

> La verdad que es preciso volver a escribir y reafirmar frente a su artículo [117] es que mi libro no niega la historia (negación que estaría desprovista de sentido), sino que critica únicamente la actitud que apunta a hacer de la historia un absoluto. No es, pues, la historia lo que se rechaza, sino una visión del espíritu en /202/ cuanto a la historia; no la realidad, sino, por ejemplo, la crítica de usted y su tesis. [118]

Más tarde nos referiremos a la relación particular y peculiar entre el hombre y la historia, tal como la establece el pensamiento de Camus. Por lo pronto, y sin tomar partido en este punto de la polémica entre Sartre y Camus, nos parece observar en él cierto malentendido. En efecto, en *¿Qué es la literatura?,* Sartre parece sostener una postura análoga a la de Camus:

> No nos atrae, dice Sartre, lo puramente histórico. Y, además,¿existe lo histórico puro...? Cada época descubre un aspecto de la condición humana, en cada época el hombre decide de sí mismo frente a los demás, al amor, a la muerte, al mundo. Y, cuando los partidos se enfrentan en relación con el desarme de las Fuerzas Francesas del Interior o con la ayuda a los republicanos españoles, está en juego esta opción metafísica, este proyecto singular y absoluto. Así, al tomar partido en la singularidad de nuestra época, nos unimos finalmente a lo eterno y nuestra tarea de escritores consiste en hacer entrever los valores de eternidad que están implicados en esos debates sociales o políticos. [119]

El rechazo de la legitimación del crimen como una constante de la actitud política general de Camus se manifiesta claramente en su oposición continuada a la pena de muerte. Esta oposición es visible desde *El extranjero* hasta la obra *Reflexiones sobre la pena de muerte* que escribió en colaboración con Arthur Koestler (el ensayo de Camus se titula *Refexiones sobre la guillotina).* Tarrou, en *La peste,* dice: "Creí que la sociedad en que vivía descansaba sobre la pena de muerte y que, combatiéndola, combatía el asesinato." [120] En todas sus referencias a la pena de muerte, Camus señala la relación en que se encuentra con la falta de lucidez, con la "abstracción."/203/ [121] ¿Queremos decir que, de acuerdo con el pensamiento de Camus, la

---

[117] El artículo a que se refiere lo escribió en realidad F. Jeanson en *Les Temps Modernes;* esta respuesta de Camus está dirigida al "Director de *Temps Modernes*", es decir, a Sartre. Esta atribución del artículo de Jeanson a Sartre constituyó también uno de los puntos de la polémica.

[118] A II, OC II, p. 432. Un poco antes (pp. 427-428), Camus dice: "Su artículo demuestra, pues, que esta obra *(El mito de Sísifo)* tendía ya a levantarse hasta las nubes y que *El hombre rebelde* viene solamente a coronar, en medio de un coro ineficaz de ángeles anarquistas, esta culpable e irresistible ascención. Naturalmente, el mejor medio de encontrar esta tendencia en mi obra es, otra vez, el introducirla."

[119] Sartre, *¿Qué es la literatura?*, p. 12.

[120] P, OC I, p. 416.

[121] Implícitamente, este señalamiento está también en las siguientes palabras de Tarrou, P, OC I, pp. 416-417: "¿Ha visto alguna vez fusilar a un hombre? No, seguramente; eso se hace por invitación y el público se elige de antemano.

sociedad descansa sobre una abstracción, sobre la falta de lucidez ante la muerte? Esta conclusión nos parece, en efecto, necesaria. Y esto es tanto más claro si se piensa que toda sociedad está dispuesta teórica o prácticamente, de hecho o de derecho, a condenar a muerte a quienes atentan contra los valores y principios en los cuales pretende fundarse; [122] mientras que para Camus la única razón que amerita que se muera por ella es, como veremos, justamente la defensa del valor de la vida de todos los hombres. [123] Este valor y este principio es el único que se encuentra "a la altura del hombre", por así decirlo, mientras que "el juicio capital quiebra la única solidaridad humana indiscutible, la solidaridad contra la muerte, y sólo puede legitimarlo una verdad o un principio que se coloque por encima de los hombres". [124] Así, la razón profunda por la cual la pena de muerte debe ser rechazada, es que ya "se ha hecho de nosotros unos condenados a muerte". [125] /204/ No es cuestión aquí, sin embargo, de exponer todos los argumentos que Camus proporciona contra este tipo de castigo, sino solamente de destacar la relación en que la pena de muerte se encuentra, en opinión de Camus, con la constitución de una sociedad en que impera la abstracción.

La situación política de Argelia, su país natal, preocupó e incluso obsesionó a Camus a lo largo de toda su vida, y esta preocupación se percibe en su obra con toda claridad. Sobre este asunto no faltaron tampoco las críticas y las acusaciones, tanto de los que simpatizaban, para resumir, con el colonialismo y la política francesa en Argelia, como de los que simpatizaban con los movimientos nacionalistas y de liberación. Nuevamente, no se trata de exponer en detalle la posición de Camus a este respecto (ni, por otra parte, de justificarla en ningún sentido), lo cual exigía además la exposición del proceso histórico que sufrió Argelia durante los años en que Camus escribió, proceso complejo en que intervinieron numerosos factores. Hacemos notar, únicamente, que también en este caso la posición de Camus estuvo dirigida por su rechazo a la

---

El resultado es que usted se remite a las estampas y a los libros. Una venda, un poste y, a lo lejos, unos soldados. No. ¿Sabe usted que el pelotón de fusileros se coloca a un metro cincuenta del condenado? ¿Sabe usted que si el condenado diera dos pasos al frente chocaría su pecho contra los fusiles? ¿Sabe usted que, a esa corta distancia, los fusileros concentran su tiro sobre la región del corazón y que, entre todos, con sus gruesas balas, hacen un agujero por el que podría meterse el puño? No; usted no lo sabe, porque de estos detalles no se habla. El sueño de los hombres es más sagrado que la vida para los apestados. No se debe impedir a las buenas gentes que duerman. Sería de mal gusto, y el gusto consiste en no insistir; todo el mundo lo sabe. Pero yo no he dormido bien desde aquel tiempo. El mal gusto se me ha quedado en la boca y no he cesado de insistir en ello, es decir, de pensar."

[122] *Cf.* RG, p. 158: "La sociedad se ha habituado a legitimar lo que podría servir a su futuro y, por consiguiente, a emplear el castigo supremo de manera absoluta. Desde ese instante, ha considerado como crimen y sacrilegio todo lo que contrariaba su proyecto y sus dogmas temporales."

[123] Es el principio que Camus pensaba estar defendiendo en la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo: "Para simplificar, decimos que nuestra civilización ha perdido los únicos valores que, en cierta manera, pueden justificar esa pena." (RG, p. 153). Y por el contrario, "se mata por una nación o por una clase divinizada. Se mata por una sociedad futura, también divinizada. Quien cree saber todo imagina poder todo. Ídolos temporáneos, que exigen una fe absoluta, decretan incansablemente castigos absolutos. Y religiosos sin trascendencia matan en masa a condenados sin esperanza" (RG, p. 159).

[124] RG, p. 154.

[125] Ct II, OC II, p. 1206.

legitimación del crimen y su exaltación del valor de la vida. En el fondo, ésta fue la razón por la cual combatió, desde sus comienzos como periodista en Argelia, [126] los excesos del colonialismo francés. Jean Daniel ha dicho que Camus "abrió verdaderamente la vía a todo lo que sería, más tarde, el movimiento de los liberales anticolonialistas". [127] Y en el fondo, ésa fue también la razón por la cual combatió, después, los excesos de los movimientos de liberación. En la víspera de la guerra de liberación, cuando ambos bandos estaban enfrascados en el círculo terrorismo-represión, Camus intentó hacer un "Llamamiento para una tregua civil en Argelia" (1956), el cual esencialmente pedía a las dos partes "una tregua que afectaría únicamente a los civiles inocentes", [128] y estaba guiado por la preocupación de "ahorrar a su país un exceso de sufrimientos". [129] Vuelve a presentarse aquí la necesidad de encontrar una solución que ahorre el mayor número posible de víctimas, esto es, que reduzca "aritméticamente" el sufrimiento y la muerte. Se trataba para Camus,/205/ con el "Llamamiento...", de impedir por lo menos la muerte de civiles cuya única responsabilidad consistía, fueran árabes o franceses criollos, en haber nacido en el campo de batalla. Ese llamamiento no fue escuchado; por el contrario, surgieron de ambos bandos nuevas acusaciones contra Camus. En vista de ello, Camus guardó silencio acerca del caso de Argelia, silencio que le valió nuevas críticas. Pero incluso ese silencio estaba motivado por el deseo de "no añadir nada a la desgracia", [130] en un momento en que cualquier palabra corría el riesgo de ser tomada por alguno de los dos bandos como un pretexto y una justificación más para cometer nuevos crímenes. [131]

Salvar vidas ("Salvar los cuerpos" es el título de un artículo publicado en *Actualidades* I), despertar la atención hasta la muerte, fueron siempre los propósitos que guiaron, en conclusión, las intervenciones de Camus en materia política. Con ello, por lo menos, era coherente con la idea fundamental de su obra. En cuanto a su posición política propiamente dicha, y en cuanto a las críticas que ha suscitado, no podemos desde luego concluir de un modo definitivo. Si, dado el tema de nuestro trabajo, no hemos presentado una relación completa y detallada de su actuación política, estaría fuera de lugar una decisión respecto de ella. Bástanos sin embargo solidarizarnos con tres opiniones que nos parecen que, juntas, dan la pauta para una evaluación final de este aspecto del pensamiento de Camus, evaluación tanto más necesaria por cuanto es posible percibir

---

[126] La serie de artículos "Miseria en la Kabilia" da muestra de ello. *Cf.* A III, OC II, pp. 488 a 520.
[127] J. Daniel, "Le combat pour 'Combat'", *Camus*, Hachette, París, 1964, pp. 85-86.
[128] A III, OC II, pp. 595 y s.
[129] A III, OC II, p. 560.
[130] "Carta a 'Le Monde'", A III, OC II, p. 568.
[131] *Cf.* Brée, *Camus and Sartre...* p. 217: "Su posición (de Camus) contra el terrorismo era coherente. No había a sus ojos 'verdugos privilegiados', sea cual fuere la causa. No había víctimas preordenadas, 'desechables'. Como había defendido a la miserable población musulmana, así defendió a los miserables 'pequeños' colonos, acerca de los cuales los intelectuales franceses de izquierda, Sartre entre ellos, tan de buena gana emitieron sentencia: estaba mal, desde el punto de vista de Sartre, que estuvieran en el camino de la historia. Esto los hacía enteramente sacrificables.

—hay muchas indicaciones de ello— en la vida intelectual y política de la actualidad "esta extraña necesidad de Camus" de que habla Jean Daniel. [132] Primero, la opinión de Ramón Xirau: "La actitud de Camus es sincera. Es, incluso, admirable. Pero es también ambigua./206/ El hombre no es este ser perfecto capaz de asumirlo todo... Y el propio Camus no ha podido responder siempre con igual vigor a los llamados del compromiso." [133] Segundo, la opinión de Sartre:

> Camus encarnaba en este siglo, y contra la historia, al heredero actual del antiguo linaje de moralistas cuyas obras constituyen quizá, lo más original de las letras francesas. Su humanismo obstinado, estrecho y puro, austero y sensual, sostenía una lucha incierta contra los acontecimientos densos y deformes de la época. Por otra parte, la terquedad misma de sus rechazos reafirmaba, en el corazón de nuestro tiempo, la existencia del hecho moral, contra los maquiavélicos, contra el becerro de oro del realismo. Camus *era,* por así decirlo, esa afirmación inquebrantable. [134]

Por último, la opinión de Vargas Llosa:

> Es posible que esta voz de Camus, la voz de la razón y la moderación, de la tolerancia y la prudencia, pero también del coraje y de la libertad, de la belleza y del placer, resulte a los jóvenes menos exaltante y contagiosa que la de aquellos profetas de la aventura violenta y de la negación apocalíptica, como el Che Guevara o Franz Fanon, que tanto los conmueven e inspiran. Creo que es injusto. Tal como están hoy las cosas en el mundo, los valores e ideas —por lo menos muchos de ellos— que Camus postuló y defendió han pasado a ser tan necesarios para que la vida sea vivible, para que la sociedad sea realmente humana, como los que aquellos convirtieron en religión y por los que entregaron la vida. [135]

En esos términos, para Camus, el diálogo era imposible y el silencio la única respuesta. Como hemos visto, Camus había decidido desde mucho antes que como intelectual no proveería incitaciones verbales a la violencia."

[132] J. Daniel, "Esta extraña necesidad de Camus", en *Vuelta,* núm. 27, vol. 3, febrero de 1979, México, pp. 14-16.

[133] R. Xirau, *El péndulo y la espiral,* Universidad Veracruzana, Xalapa, México (1959), pp. 131-132.

[134] Sartre, "Albert Camus", *Situaciones* IV, p. 97.

[135] Vargas Llosa, *op. cit.,* p. 17.

/207/ 4.2. LA REBELIÓN AUTÉNTICA

4.2.1. *Rebelión* y *naturaleza humana*

"La consecuencia de la rebelión ... es la de rechazar su legitimación (de la muerte) en el crimen, puesto que, en su principio, es una protesta contra la muerte." [1] Si la muerte es, como hemos tratado de demostrar, el factor determinante de la condición humana (entendida ésta como circunstancia) tanto en su dimensión metafísica como en su dimensión histórica (en ésta bajo la forma de crimen legitimado), la rebelión contra tal condición, que en su esencia es rechazo de la muerte, debe aceptar y reconocer, en su verdad, esa determinación. Tal reconocimiento ocurre en la dimensión metafísica, como vimos, como un mantenimiento de la condición absurda. La rebelión era, entonces, la asunción consciente del absurdo como estado de hecho o, si se quiere, la rebelión era el absurdo como estado de conciencia. Ahora bien, ese reconocimiento y esa aceptación de la determinación esencial de la condición humana, toma en la dimensión histórica la forma de una aceptación de la historia. Por supuesto, y tal como sucedía en el caso de la rebelión contra el absurdo, esa aceptación de la historia, es decir, de la condición o circunstancia histórica del hombre, se realiza con el objeto de asegurar la confrontación con la muerte, que es en tanto que crimen legitimado el factor determinante de dicha condición. Al mismo tiempo, y tal como sucedía en el caso de la rebelión contra el absurdo, la cual pretendía en última instancia hacer asumir al hombre el sentido que su vida cobra sobre el fondo de la muerte, la rebelión contra la condición histórica intenta destacar la afirmación de una naturaleza humana. La rebelión contra la condición histórica toma, por tanto, el aspecto de una confrontación entre la historia (o condición histórica) y la naturaleza humana. En el estudio de esta confrontación, el cual no debe dejar de lado, desde luego, los resultados que dio la investigación del contenido de la rebelión, se obtiene una definición más completa de la moral de la rebelión y una caracterización del pensamiento final de Albert Camus.

/208/ Una vez establecido lo anterior, es posible comprender afirmaciones como la siguiente: "También es verdad que no nos podemos escapar de la historia, puesto que estamos metidos en ella hasta el cuello. Pero se puede pretender luchar en la historia para preservar esta parte del hombre que no le pertenece a ella." [2] Hay, pues, una indudable aceptación de la condición histórica, que se traduce en una participación activa en las luchas políticas y sociales del hombre; pero, al mismo tiempo, esta participación tiene como meta el rechazo de la muerte que "se manifiesta en la historia".

---

[1] HR, OC II, p. 850.
[2] A I, OC II, p. 342.

> El rebelde, lejos de hacer un absoluto de la historia, la recusa y la somete a discusión, en nombre de una idea que tiene de su propia naturaleza. Rechaza su condición, y su condición, en gran parte, es histórica. La injusticia, la fugacidad, la muerte, se manifiestan en la historia. Al rechazarlas, se rechaza la historia misma. Ciertamente, el rebelde no niega la historia que le rodea; es en ella en donde trata de afirmarse. [3]

Como se ve, esta lucha *en* y *contra* la historia tiene plena semejanza con aquella "paradoja" de una rebelión ante el absurdo que era, a la vez, aceptación y rechazo del absurdo. Pensamos, por otra parte, que esto es el origen del malentendido que creímos hallar en la acusación de negar a la historia que Sartre hace a Camus; decir que el rebelde rechaza la historia parece significar, en efecto, una negación de la historia. Pero en realidad Camus no postuló nunca tal negación. Porque, en realidad, aquí como allá, no hay paradoja. El "rechazo de la historia" no es más que el rechazo de la muerte que se manifiesta en la historia, la muerte como crimen legitimado, el cual tiene por causa la absolutización de la historia. Lo que Camus rechaza no es, pues, la historia, sino en el fondo la postura que hace de la historia un absoluto y, por encima de todo, la consecuencia de tal postura, que es la legitimación del crimen. Y este rechazo, que implica ya la aceptación de la historia, lleva aparejada la afirmación del hombre frente a la historia. El no de la rebelión no se separa del *sí*. "Existe la historia, y existe otra cosa: la sencilla felicidad, la pasión de los seres, la belleza natural"; [4] pero es en /209/ la historia donde se tiene que afirmar esa "otra cosa". La lucha en la historia tiene, pues, el doble sentido de rechazar lo que niega al hombre y de afirmar al hombre frente a lo que lo niega.

Lo que el hombre afirma, en y contra la historia, esa "otra cosa", es para Camus, a fin de cuentas, la naturaleza humana. "La rebelión es . . . la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres." [5] Esta afirmación tiene que hacerse *en* la historia, porque es en la oposición a la legitimación del crimen donde se descubre esa naturaleza. Pero tiene que hacerse *contra* la historia, porque ese descubrimiento se da justamente como oposición, porque la afirmación de una naturaleza humana lleva ya implícita la negación "a ser reducido a la simple historia". [6] Así, el rebelde "no puede apartarse del mundo y de la historia sin renegar del principio mismo de su rebelión, no puede escoger la vida eterna sin resignarse, en un sentido, al mal". [7] Ese principio es la oposición, la confrontación con la realidad de la muerte; de modo que "ignorar la historia equivale a negar lo real": [8] La afirmación de la naturaleza humana se hace *en* la historia. Pero como ese principio es confrontación, la naturaleza humana no puede afirmarse si la historia se considera como absoluto, y de este modo "es todavía alejarse de lo real el considerar la historia como un

---

[3] HR, OC II, p. 854.
[4] A I, OC II, p. 357.
[5] HR, OC II, p. 817.
[6] *Ibid.*
[7] HR, OC II, p. 852.
[8] HR, OC II, p. 853.

todo que se baste a sí mismo": [9] La afirmación de la naturaleza humana se hace *contra* la historia.

La posición de Camus sobre este respecto se define a sí misma como una postura media entre dos extremos. Mientras que Camus afirma: "Si yo he tratado de definir algo, no es otra cosa, por el contrario, más que la existencia común de la historia y del hombre", [10] constata la presencia de dos actitudes opuestas, una de las cuales afirma sólo la historia ("puro historicismo"), y la otra afirma sólo al hombre ("antihistoricismo puro"). [11] Por lo que toca al historicismo, las afirmaciones de Camus son categóricas: "Un pensamiento/210/ puramente histórico es, pues, nihilista: acepta totalmente el mal de la historia, y en esto se opone a la rebelión." [12] Este historicismo es identificado con un idealismo: "Idealismo es también, y del peor, acabar por hacer depender toda acción y toda verdad de un sentido de la historia que no está inscrito en los acontecimientos y que, de todas maneras, supone un fin mítico." [13]

A este historicismo idealista, Camus objeta que la historia por sí misma no puede crear o fundar valores. "La historia, en su movimiento puro, no suministra por sí misma ningún valor", [14] y de aquí el calificativo de nihilista. El valor que se niega es, finalmente, el valor de la vida humana. La política que surge de esta concepción es una política guiada solamente por la eficacia. Las réplicas de Camus a esta postura son tajantes. Con el historicismo, "colocando la historia en el trono de Dios, marchamos hacia la teocracia, como aquellos a quienes los griegos llamaban bárbaros y a los cuales combatieron hasta la muerte en las aguas de Salamina". [15] Por su parte, el antihistoricismo se reduce, en opinión de Camus, a un individualismo según el cual "sólo el individuo puede juzgarse a sí mismo" y que "no afirma más que al hombre solitario, aquí y ahora" y termina postulando unos "principios desligados de la historia". [16] Tal postura acaba también en un nihilismo. El hombre solo no puede hallar los valores que sólo se encuentran en la lucha contra la historia. El individualismo rehuye la confrontación con la historia; es una auténtica negación de la historia. Con ello, "justifica todas las empresas de la soledad y la desesperación" [17] y, colocándose por encima de la historia, niega sin embargo "todos los valores que pueden trascenderla". [18]

Frente a ambos extremos, la rebelión camusiana afirma un límite que vale tanto para la his-

---

[9] *Ibid.*
[10] A II, OC II, p. 469.
[11] *Cf.* A II, OC II, p. 431. "*El hombre rebelde,* en efecto, se propone demostrar ... que el antihistoricismo puro, al menos en el mundo de hoy, es tan molesto como el puro historicismo. Se escribe en él, para uso de los que quieran leer, que quien no cree más que en la historia camina hacia el terror y quien no cree en nada de ella autoriza el terror."
[12] HR, OC II, p. 853.
[13] A II, OC II, p. 468.
[14] HR, OC II, p. 853.
[15] V, OC II, pp. 909 y s.
[16] "Defensa de *El hombre rebelde*", P1 II, pp. 1712-1713.
[17] *Id.*, P1 II, p. 1712.
[18] *Ibid.*

toria como para el individuo. "La historia, ciertamente, es uno de los límites del hombre; en este sentido el revolucionario lleva razón. Pero el hombre, en su rebelión, pone a su vez un límite a la historia." [19] Este límite, que significa una cierta *medida,* un término medio, se convierte en la noción fundamental/211/ de la moral de Camus y se destaca en sus escritos continuamente. Por ejemplo, Camus dice: "Yo fui colocado en la distancia intermedia entre la miseria y el sol. La miseria me impidió creer que todo está bien bajo el sol y en la historia; el sol me enseñó que la historia no es todo." [20] Estudiaremos estas nociones de *límite* y *medida* en el apartado siguiente. Es menester solamente destacar ahora que la rebelión es considerada como un término medio entre historicismo e individualismo porque sólo ella es capaz de reivindicar una naturaleza humana. Esta naturaleza humana se opone a la historia por ser permanente y fija, [21] y al individualismo porque implica la solidaridad de los hombres. La intervención en la historia se da, pues, para Camus, en nombre de algo que trasciende a la historia, y que no puede ser sino la naturaleza humana. Serge Doubrovsky ha dicho:

> Frecuentemente se ha hecho el reproche a Camus de rechazar la historia, porque no la aceptaba exclusivamente. El hecho de que la emplazara en un contexto ontológico más vasto no quiere decir que la reemplazara. Pero en una época en que la Historia se ha convertido para muchos en la dimensión única del drama humano, Camus restituye otra, subyacente a la historia, y sin la cual aquélla no sería. [22]

Precisamente, la lucha en la historia tiene para Camus el sentido de hacer imperar esa naturaleza contra los hombres y los acontecimientos que tratan de negada.

> La revolución triunfante debe dar la prueba, mediante sus policías, sus procesos y sus excomuniones, de que no hay naturaleza humana. La rebelión ... debe dar su contenido de dolor y de esperanza a esta naturaleza. [23]

/212/ En vista de lo anterior, es posible insistir de nuevo en el carácter relativo de lo histórico en el pensamiento de Camus. La condición histórica, en su determinación esencial, no es más que una manera de manifestarse la condición metafísica del hombre. La misma rebelión contra la condición histórica, como acabamos de ver, se realiza como reivindicación de una naturaleza que trasciende a la historia. Cuando Camus afirma que "el hombre no es *solamente lo social*. Al me-

---

[19] HR, OC II, p. 817.

[20] "Prefacio (de 1958) a *El revés y el derecho*", OC II, p. 38. Vargas Llosa, op. *cit*., p. 16, después de transcribir esa afirmaci6n, comenta: "Es decir, le dio conciencia de que la injusticia económica impide aceptar el mundo tal como es, exige cambiado, pero, al mismo tiempo, le hizo saber que el hombre es algo más que una fuerza de trabajo y la menuda pieza de un mecanismo social, que cuando estos problemas se han resuelto hay todavía una dimensión importante de la vida que no ha sido tocada, y tan importante como aquélla."

[21] Camus llega a decir (Ct II, OC II, p. 1258): "No se superará la filosofía alemana —y no se salvará al hombre— más que definiendo lo que es fijo y lo que es móvil (y aquello que se ignora si es fijo o móvil)."

[22] S. Doubrovsky, "La morale ...", *Les critiques,* p. 162.

nos su propia muerte le pertenece", [24] está indicando la primacía de la condición metafísica sobre la condición histórica. La importancia de la condición histórica del hombre en el pensamiento de Camus radica, justamente, en el hecho de que a través de ella es posible descubrir la naturaleza humana. Pero esta naturaleza humana, puesto que es la instancia en nombre de la cual se combate contra la historia, es ya una noción metafísica. "La solidaridad humana es metafísica", [25] y si es la solidaridad la que permite a Camus postular la naturaleza humana, entonces esta naturaleza es también "metafísica". A pesar de que Camus no define nunca concretamente lo que entiende por "naturaleza humana", ni enumera las notas que la caracterizan, podemos decir que esta naturaleza es ante todo *rebelión.* Decir, por lo tanto, que la rebelión contra la historia se realiza en nombre de la naturaleza humana es casi una redundancia. Cabría decir, más bien, que la naturaleza humana es rebelión y enfrentamiento contra la condición humana. Y si la condición metafísica tiene preeminencia sobre la condición histórica del hombre, puesto que la muerte es siempre en primer lugar un acontecimiento metafísico, entonces se puede concluir que la solidaridad humana debe tomar parte también en la rebelión contra la condición metafísica del hombre. "La rebelión más instintiva ... afirma la dignidad común a todos." [26]

El paso a la condición histórica en el pensamiento de Camus se daba como un paso de lo individual a lo colectivo. [27] Vemos ahora que, a través de la rebelión, hay otro paso que, por así decirlo, va de lo histórico a lo metafísico pero conservando la solidaridad descubierta en lo histórico. Si la solidaridad humana es metafísica /213/ es porque la condición mortal es ante todo condición metafísica. Pero Camus descubre en el enfrentamiento con la historia que esta condición es común a todos los hombres. "Esta historia nos concierne a todos." [28] Y así, "el primer progreso de un espíritu preso de extrañeza es, pues, el reconocer que comparte esta extrañeza con todos los hombres ... " [29] En *Reflexiones sobre la guillotina* Camus nos da, de una manera indirecta, el sentido profundo de la solidaridad humana: "El juicio capital quiebra la única solidaridad humana indiscutible, la solidaridad contra la muerte." [30] La muerte a que se refiere aquí es sin duda la muerte en tanto que factor determinante de la condición metafísica del hombre, y no de su condición histórica. Con la pena de muerte, reafirma Camus, la sociedad "deshace la comunidad humana unida contra la muerte". [31] La solidaridad, que como hemos visto sale a luz en la rebelión, es necesariamente solidaridad ante y contra la muerte si es cierto que la rebelión es ante todo

---

[23] HR, OC II, p. 818.
[24] Ct II, OC II, p. 1227.
[25] HR, OC II, p. 600.
[26] HR, OC II, p. 843.
[27] *Cf.* P, OC I, p. 339: "... 1a peste había cubierto todo. No había ya destinos individua1es, sino una historia colectiva que era la peste y 1os sentimientos compartidos por todos".
[28] P, OC I, p. 378.
[29] HR, OC II, p. 605.
[30] RG, p. 154.
[31] RG, p. 157.

rebelión contra la muerte. La solidaridad, por lo tanto, no forma parte de la condición humana —de la circunstancia del hombre—, sino de la naturaleza humana —del hombre mismo—, si es cierto que la rebelión es la característica definitoria de esa naturaleza (por lo menos la única que Camus ofrece). Werner afirma incluso que la rebelión (en *El hombre rebelde*) "se identifica con el reencuentro del Absurdo. Pero el Absurdo no caracteriza solamente *mi* condición: caracteriza también la de los *otros* ... La fraternidad está dada *al mismo tiempo* que el Absurdo". [32]

Ahora bien, si la solidaridad se revela en la rebelión es precisamente porque la muerte es una fuerza de separación y de individuación. "La muerte es solitaria." [33] Al estudiar la rebelión contra el absurdo vimos que la autenticidad estaba relacionada necesariamente con la soledad, y que la soledad es una consecuencia inevitable de la lucidez frente a la muerte. Aunque esta cuestión parece discutible, Camus no piensa que la afirmación de una solidaridad ante la muerte contradiga aquella soledad ante la muerte. Esta cuestión no puede ya resolverse recurriendo a una distinción entre una dimensión metafísica y una dimensión histórica, puesto que la solidaridad/214/ es también, como la soledad, metafísica. Acaso podamos decir que la solución de Camus es una solución dialéctica. La base y el fundamento de la solidaridad humana sería la radical soledad de cada hombre. "Esto define ... la solidaridad de todos nosotros. Es porque tenemos derecho a defender la soledad de cada cual por lo que ya nunca seremos solitarios." [34] Werner lo dice de esta manera: "Nosotros somos todos hermanos en Absurdo -nosotros somos todos en potencia soledades lúcidas y rebeldes." [35] Podemos considerar también, sin duda, que si era la rebelión contra el absurdo lo que llevaba al individuo a la vida en el tiempo y en lo inmanente, y de ese modo posibilitaba el paso a lo histórico, esa misma rebelión contra el absurdo conduce también, en última instancia, a la solidaridad que se descubre en la dimensión histórica. En todo caso, es seguro que Camus consideró siempre a la soledad que da la lucidez ante la muerte como un rasgo de autenticidad. Lo que parece resolver la cuestión es, entonces, la afirmación de que a aquella lucidez de la soledad se le añade posteriormente la conciencia de ser una soledad compartida. Esto puede resultar más claro si tomamos en cuenta la asociación que Camus establece entre la ignorancia y la soledad. Cottard, en *La peste*, "tenía un corazón ignorante, es decir, solitario". [36] Pero Cottard ni siquiera poseía la lucidez ante la muerte y, por consiguiente, no había alcanzado la rebelión ni la auténtica soledad. Sin esta soledad, no podía tomar conciencia de su solidaridad con los demás, y en este sentido estaba solo. En otra parte dice Camus: "Quizá entonces, en una nación libre y apasionada por la verdad, el hombre volverá a tomar ese gusto por el hombre

[32] E. Werner, *op. cit.*, p. 100.
[33] Ca, OC I, p. 555.
[34] A I, OC II, p. 384.
[35] Werner, *op. cit.*, p. 116.
[36] P, OC I, p. 466.

sin el cual el mundo no será nunca sino una inmensa soledad", [37] y "la verdad no está en la separación. Está en la reunión". [38] Si bien la solidaridad está en la naturaleza del hombre, éste puede no obstante ocultársela, no adquirir conciencia de ella. Pero según lo dicho, el primer paso para tomar conciencia de la solidaridad y para alcanzar la verdad de la reunión, es la lucidez frente a la muerte. Si la muerte, por naturaleza, separa, los hombres no pueden reunirse sin mantener la lucidez ante lo que los separa. /215/ De esta manera puede decirse, sin paradoja, que lo que más fuertemente une a los hombres es lo que más profundamente los separa. La soledad que da la lucidez ante la muerte puede comprenderse entonces como individualidad. La muerte coloca a cada uno frente a sí mismo y lo hace asumirse como individuo y como único. La soledad auténtica es conciencia de la individualidad. Y no puede haber —podemos concluir— verdadera solidaridad sino entre individuos. Un mero conjunto de hombres, una sociedad, una colectividad, no es necesariamente una reunión solidaria. Por eso Camus puede decir: "No creo, contrariamente a muchos ilustres contemporáneos, que el hombre sea, por naturaleza, un animal de sociedad. Para decir verdad, pienso lo contrario." [39] El hombre es, originalmente, un individuo, y no cobra conciencia de su solidaridad con los demás hombres sino a través de su individualidad (nunca a través de la sociedad). El hombre que no alcanza su individualidad es así un hombre separado; como Cottard, está solo.

Jean-Paul Sartre se levantó contra la afirmación de Camus de una solidaridad humana. A sus ojos, la lucha de clases desmentía radicalmente esa solidaridad. Según él, Camus

> se empeñó en sostener ante el mundo la unión de todos los hombres frente a la muerte y la solidaridad de las clases, cuando ya éstas habían vuelto a entablar la lucha delante de sus ojos. Así, lo que durante un tiempo había sido una realidad ejemplar, se trocó en la afirmación perfectamente fútil de un *ideal*; tanto más fútil, por cuanto aquella solidaridad mentirosa ya se había convertido en lucha, hasta en su propio corazón. [40]

Hay aquí una profunda incomprensión. De acuerdo con estas palabras de Sartre, una sola guerra, una sola batalla, una sola riña escolar, bastaría para demostrar la inexistencia de la solidaridad humana. Camus, ciertamente, no ignoraba que los hombres suelen, con demasiada frecuencia, pelear con los hombres. Sólo que él explicaba estas luchas de otra manera, a saber, como un abandono de la lucidez. La solidaridad postulada por Camus no es la declaración del paraíso terrenal. Es la afirmación de una verdad y de un estado que los hombres pueden asumir o no dependiendo de la /216/ conciencia que puedan alcanzar. E incluso en sus luchas y sus revoluciones, los hombres combaten, aun sin saberlo, por esa solidaridad. Únicamente, el abandono de la

[37] A I, OC II, p. 311.
[38] A I, OC II, p. 365.
[39] RG, p. 118.
[40] Sartre, "Respuesta … ", *Situaciones* IV, p. 92.

lucidez los lleva a relegar esa solidaridad y a situarla en el futuro, y a postular la necesidad de luchar y matar para alcanzarla. Esta contradicción, esta derivación del "Nosotros somos" al "Nosotros seremos", es lo que Camus se propuso analizar en ***El hombre rebelde***. La solidaridad que se expresa en el "Nosotros somos" es una solidaridad ya dada en el presente, un lazo que los hombres, en rigor, no pueden destruir, pero que pueden en efecto oscurecer, ocultar y desconocer. Este desconocimiento explica las luchas y las muertes en aras de la historia y del "Nosotros seremos". Así como Camus hablaba de una "teocracia", así se refiere a este "Nosotros seremos", enfatizando su connotación religiosa, como un equivalente del "reino de Dios". [41] Pero, como vimos, incluso "el terror es el homenaje que unos odiosos solitarios acaban por rendir a la fraternidad humana" . Ya antes, de la objeción de Sartre, Camus había afirmado, junto con la solidaridad, lo siguiente:

> Todo rebelde, por el solo movimiento que lo yergue frente al opresor, aboga, pues, por la vida, se compromete a luchar contra la servidumbre, la mentira y el terror, y afirma, en una fracción de segundo, que estos tres azotes hacen reinar el silencio entre los hombres, los oscurecen unos a otros y les impiden volverse a encontrar en el único valor que puede salvarles del nihilismo, la larga complicidad de los hombres en lucha con su destino. [42]

Camus concibe, pues, la solidaridad como un valor. Esto es posible solamente debido a la capacidad del hombre para ocultarse o develar esa solidaridad. Como valor, por lo tanto, la solidaridad estará ligada siempre con la lucidez. Como valor medio que se manifiesta en la rebelión, está, como vimos, ordenado al fin de preservar la vida de los hombres. "Es posible decir, pues, que la rebelión, cuando desemboca en la destrucción, es ilógica. Al reclamar /217/ la unidad de la condición humana, [43] es fuerza de vida, no de muerte. Su lógica profunda no es la de la destrucción; es la de la creación." [44] La moral de la rebelión se concretiza y se define alrededor de los valores de vida y de solidaridad descubiertos por la rebelión. Como lo dice Fullat,

> la rebeldía hecha consciente frutece en el valor "hombre". A partir de este centro se establece todo criterio moral. A partir de este momento hay bien y hay mal. Hay acciones correctas e incorrectas ... La solidaridad humana es un valor derivado del nuclear, es una concreción del mismo. Lo que favorece la fraternidad es un valor positivo; lo que le daña, es un valor negativo. [45]

En conclusión, la naturaleza humana se define en confrontación con la condición humana.

---

[41] J, OC I, p. 1135: "Kaliayev: … Se bebe sólo porque uno se siente humillado. Tiempo llegará en que ya no será útil beber, en que nadie sentirá vergüenza, ni los barines ni los pobres diablos. Seremos todos hermanos y la justicia hará transparentes nuestros corazones. ¿Sabes de qué te hablo? —Foka: Sí; del reino de Dios."
[42] HR, OC II, pp. 848-849.
[43] Camus identifica aquí "condición humana" con "el conjunto de todos los hombres" o "la humanidad".
[44] HR, OC II, p. 849.
[45] Fullat, *op. cit.*, p. 217.

Si la condición humana está determinada por la muerte y el crimen, la naturaleza humana es rebelión contra la muerte y el crimen. Si la muerte separa a los hombres, la naturaleza humana se define mediante la solidaridad de los hombres. En el absurdo y contra el absurdo, en la historia y contra la historia, Camus afirma una moral de la rebelión que pretende hacer imperar los valores de vida, de lucidez y de solidaridad que considera inherentes a la afirmación de una naturaleza humana.

4.2.2. *Rebelión y límites*

Ya hemos visto que el primer movimiento de la rebelión camusiana es la instauración de una frontera, de un *límite* entre lo que la rebelión rechaza y lo que afirma. [46] Por otra parte, la naturaleza humana se definía como confrontación con la condición humana. Así pues, si lo que la rebelión afirma es la naturaleza humana y lo que rechaza es la condición humana, entonces la naturaleza humana se define precisamente gracias al límite que la rebelión impone. Toda afirmación (todo *sí*) es en general afirmación de la naturaleza /218/ humana; todo rechazo (todo *no*) es en general rechazo de la condición humana. El límite es así, en última instancia, límite entre la naturaleza humana y la condición humana. "Al mismo tiempo que sugiere una naturaleza común de los hombres, la rebelión expone a la luz del día la medida y el límite que están en el principio de esta naturaleza." [47] Toda definición es en cierto modo delimitación. La naturaleza humana se define mediante lo que la limita, que es la condición humana. El límite le da a la naturaleza humana su *medida*.

Una vez obtenidas las nociones de límite y medida (o mesura), éstas se convierten en las nociones claves, no sólo del pensamiento posterior a Camus, sino también de su pensamiento anterior. Camus descubre que su aplicación es universal. [48] La idea del absurdo, por ejemplo, vuelve a definirse a la luz de esas nociones:

> Esta ley de la mesura se extiende también a todas las antinomias del pensamiento rebelde. Ni lo real es enteramente racional, ni lo racional completamente real ... No se puede decir que nada tiene sentido ... ni que todo tenga un sentido ... Lo irracional limita lo racional, que le da a su vez su mesura. Algo tiene sentido, finalmente, y nosotros debemos conquistarlo sobre lo que no tiene sentido. [49]

---

[46] HR, OC II, p. 818: "(La rebelión) dice al mismo tiempo sí y no. Es la negación de una parte de la existencia en nombre de la otra parte, a la que exalta. Cuando más profunda es esta exaltación, más implacable es la negación."
[47] HR, OC II, p. 858.
[48] *Cf.* HR, OC II, p. 858: "Si el límite descubierto por la rebelión transfigura todo; si todo pensamiento, toda acción que sobrepasa un cierto punto se niega a sí misma, hay, en efecto, una medida de las cosas y del hombre."
[49] HR, OC II, pp. 859-860.

Gracias a las nociones de límite y medida, Camus cree encontrar en la oposición entre devenir y ser un fundamente filosófico a la oposición señalada entre historia y naturaleza:

> De igual forma, no se puede decir que el ser exista solamente al nivel de la esencia. ¿Dónde captar la esencia sino al nivel de la existencia y del devenir? ... El ser no puede experimentarse más que en el devenir. El devenir no es nada sin el ser. El mundo no está en una pura rigidez, pero no es únicamente movimiento. Es movimiento y rigidez. [50]

Con la postulación de las nociones de límite y medida, Camus intenta revivir, en alguna medida el pensamiento griego, donde ve /219/ la primera y mejor formulación de esas ideas. "El pensamiento griego se ha atrincherado siempre sobre la idea de límite. No ha llevado nada hasta el final, ni lo sagrado, ni la razón. Ha participado de todo, equilibrando la sombra con la luz." [51] Por el contrario, la característica primordial del pensamiento contemporáneo es para Camus la desmesura. El contraste entre ambos pensamientos sirve a Camus para definir mejor su propia posición filosófica, política y moral.

> Heráclito imaginaba ya que la justicia pone límites al mismo universo físico. "El sol no sobrepasará sus límites; si no, las Erinias que guardan la justicia sabrán descubrirlo." Nosotros, que hemos desorbitado el universo y el espíritu, reímos con esta amenaza... Pero esto no impide que existan los límites y que lo sepamos. [52]

Europa (el pensamiento europeo) es "hija de la desmesura", [53] y "mientras que Platón contenía todo, lo que no tenía sentido, la razón y el mito, nuestros filósofos no contienen más que lo que no tiene sentido o la razón, porque han cerrado los ojos sobre lo demás". [54] Se encuentra aquí bajo otro aspecto la crítica de Camus a las ideologías nihilista y racionalista, al pensamiento individualista y al historicismo. En todos los casos se trata de una infidelidad al límite y a la medida, de una desmesura. No dejaría de ser interesante seguir esta comparación entre el pensamiento griego y el pensamiento contemporáneo en todos los campos en que para Camus tiene aplicación. Debemos limitarnos, sin embargo, a estudiar el desarrollo del pensamiento propio de Camus a partir del descubrimiento de las nociones de límite y medida, y en primer lugar su pensamiento moral. Pues, en efecto, lo que importaba a Camus, en vista del predominio de un pensamiento y de una acción caracterizados por la desmesura, era la definición de una moral enraizada en la idea de un límite y una medida. La definición de esta moral era tanto más urgente por cuanto que

---

[50] HR, OC II, p. 860.
[51] V, OC II, p. 908.
[52] V, OC II, p. 909
[53] V, OC II, p. 908.
[54] V, OC II, p. 910.

> el extravío revolucionario se explica, en primer lugar, por la ignorancia o el desconocimiento sistemático de este límite que parece /220/ inseparable de la naturaleza humana y que precisamente la rebelión revela (y que) por el hecho de descuidar esta frontera, los sistemas nihilistas de ideas terminan por precipitarse en un movimiento uniformemente acelerado. Nada los detiene ya en sus consecuencias, y justifican entonces la destrucción total o la conquista indefinida. [55]

Así, "si, para escapar a este destino, el espíritu revolucionario quiere seguir viviendo, debe volver a sumergirse en las fuentes de la rebelión e inspirarse entonces en el único pensamiento que es fiel a estos orígenes: el pensamiento de los límites". [56]

La idea ética general que está en la base de la moral de la rebelión, está basada a su vez en el "pensamiento de los límites", es que todo valor moral es un término medio entre la realidad escueta y el mero ideal, entre el hecho puro y el derecho puro. "Las antinomias morales empiezan... a esclarecerse a la luz de este valor mediador. La virtud no puede separarse de lo real sin convertirse en principio del mal. Tampoco puede identificarse absolutamente con lo real sin negarse a sí misma." [57] La realidad bruta no puede proporcionar ningún valor, ninguna dirección o sentido. En el mero curso de los hechos y las acciones no se puede hallar un valor. Pero un ideal o una idea que no tome para nada en cuenta la realidad y los hechos no puede constituir tampoco un principio que pretenda dirigir las acciones. "La mesura... nos enseña que se necesita una parte de realismo en toda moral: la virtud enteramente pura es criminal; y que todo realismo necesita una parte de moral: el cinismo es criminal. De ahí que la verborrea humanitaria no está más fundamentada que la provocación cínica." [58] Y es por razón de la mesura por lo que Camus rechazaba tanto unos "principios desligados de la historia" como la "historia sin principios". En este punto Camus se opone explícitamente a la "filosofía moderna" que, según dice, "coloca sus valores al final de la acción. No existen, sino que llegan a ser, y no los /221/ conoceremos por entero más que al final de la historia". [59] Para él, en cambio, los valores son "preexistentes a toda acción", [60] a la cual, precisamente, marcan límites. Y sin embargo, debido al hecho de ser originados en la rebelión, estos valores aseguran su relación con los hechos y la realidad. "La verdadera rebelión es creadora de valores." [61]

---

[55] HR, OC II, p. 858.
[56] *Ibid.*
[57] HR, OC II, p. 860.
[58] HR, OC II, pp. 860-861. *Cf.* también HR, OC II, p. 860: "El valor moral que la rebelión expone a la luz del día, finalmente, no está ya por encima de la vida y de la historia más de lo que la historia y la vida están por encima de él."
[59] V, OC II, p. 910. Implícitamente, es el pensamiento de Sartre al que Camus se opone aquí.
[60] V, OC II, p. 910.
[61] HR, OC II, p. 745. *Cf.* también HR, OC II, p. 848: "(La rebelión) abría los caminos a una moral que, lejos de obedecer a principios abstractos, no los descubre más que, al calor de la insurrección, en el movimiento incesante de la

En relación con esta moral, la historia se presenta, finalmente, como "causa ocasional". La rebelión se da *en* la historia porque ésta "es la ocasión, entre otras, en que el hombre puede comprobar la existencia todavía confusa de un valor"; [62] y se da *contra* la historia porque este valor "le sirve para juzgar a la historia". [63] Pero esto mismo, por otra parte, le da a la moral cierta primacía sobre la historia, es decir, sobre la política. En palabras de Camus, esta relación se resume como sigue:

> La revolución para ser creadora no puede prescindir de una regla, no puede prescindir de una regla, moral o metafísica, que equilibre el delirio histórico. No tiene sin duda más que un justificado desprecio para la moral formal y mistificadora que encuentra en la sociedad burguesa. Pero su locura ha sido la de extender este desprecio a toda reivindicación moral. En sus mismos orígenes y en sus más profundos ímpetus, se encuentra una regla que no es formal y que, sin embargo, puede servirle de guía. [64]

En su más simple expresión, se trata para Camus de "introducir el lenguaje de la moral en la práctica de la política". [65]

/222/ Es necesario acentuar, por último, el carácter relativo de la moral que surge de la rebelión y del pensamiento de los límites. La moral de la rebelión es relativa, en primer lugar, porque el valor fin que defiende, que, como vimos, es la vida, no tiene un sentido trascendente y absoluto. La moral toma su carácter relativo de la existencia humana, el cual está dado en última instancia por la muerte. En segundo lugar, la moral de la rebelión es relativa porque se formula y se estructura en relación y en ocasión de determinada condición histórica, a saber, la condición histórica cuyo factor determinante es la legitimación del crimen. Esta doble relatividad de la moral de la rebelión (que quizá podría comprenderse como relatividad metafísica y relatividad histórica) indica exactamente el hecho de que la naturaleza humana, presupuesto de esa moral, no puede definirse sino *en relación con* lo que la limita, esto es, la condición humana, determinada tanto en su dimensión metafísica como en su dimensión histórica por la muerte. La relatividad de la moral de la rebelión está dada, por lo tanto, desde el momento en que la rebelión impone un límite. Implícitamente, esto es lo que Camus afirma cuando escribe: "La rebelión no tiende más que a lo relativo y no puede prometer más que una dignidad cierta extraída de una justicia relativa. Toma partido por un límite en el que se establece la comunidad de los hombres. Su

---

discusión. Nada autoriza decir que estos principios han existido eternamente, de nada sirve declarar que existirán. Pero existen en el tiempo actual en que estamos." Y HR, OC II, p. 817: "la historia sola no ofrece, pues, ninguna fecundidad. Ella no es fuente de valor, sino todavía de nihilismo. ¿Se puede crear por lo menos el valor contra la historia en el sólo plano de la reflexión eterna? Esto equivale a ratificar la injusticia histórica y la miseria de los hombres".

[62] HR, OC II, p. 817.

[63] *Ibid.*

[64] HR, OC II, p. 819.

[65] A I, OC II, p. 273.

universo es el de lo relativo." [66] La consecuencia inmediata del carácter relativo de la moral es la imposibilidad de postular valores absolutos. Todo valor será un valor relativo. Su vigencia está dada, en última instancia, por la vigencia de la condición humana. Ésta es, en el fondo, la razón por la que Camus rechaza todo esquema de valores y toda doctrina que suponga un fin que no sea la vida misma de los hombres o que pretenda en un sentido trascendente y absoluto del mundo o de la existencia humana. [67] Esto se advierte claramente en ***Reflexiones sobre la guillotina,*** donde Camus declara: "Prohibir la condena de muerte de un hombre sería proclamar públicamente que la sociedad y el Estado no son valores absolutos, decretar que nada los autoriza a legislar definitivamente, /223/ ni a producir lo irreparable." [68] Por lo demás, los valores medios tienen también el carácter relativo que les da precisamente su relación y ordenación al valor fin.

Ahora bien, no obstante su carácter relativo, la moral de la rebelión posee carácter universal. Pero esta universalidad no significa más que validez para todos los hombres. Ésta es una consecuencia necesaria de la postulación de una naturaleza humana. Sartre tiene unas palabras atinadas para expresar el sentido de esta universalidad:

> Pero como esta verdad [69] es la de todos, como justamente su singularidad extrema la hace universal, como desgarraba usted la corteza de ese presente puro..., para asomarse a la profundidad del mundo", es decir, a la muerte, he aquí que, al cabo de este deliquio taciturno y solitario, encontraba la universalidad de una ética y la solidaridad humana. [70]

Estas palabras sirven también para confirmar nuestra interpretación acerca del sentido de la solidaridad camusiana. Hemos visto ya que la solidaridad es, además de un hecho o estado metafísico, un valor. Como tal, es el primero de los valores medios de la moral de la rebelión. [71] En relación con la solidaridad, como valores medios para alcanzar y asegurar esta solidaridad (medios no sólo para el valor fin de la vida sino también para el valor medio de la solidaridad), Camus postula la justicia y la libertad. Una breve revisión de estos dos valores será útil para

---

[66] HR, OC II, pp. 854-855.

[67] *Cf.* sobre esto Boisdeffre, *op. cit.,* p. 244: "Rechazando definitivamente el absoluto en la historia, cualquiera que sea el espejismo en que se presente, ya sea el espejismo de la esperanza cristiana o el progreso técnico, Camus nos propone una moral relativa, sin absoluto, ni trascendencia, sin eternidad."

[68] RG, p. 159.

[69] Se refiere a la siguiente cita de Camus, de "Bodas en Tipasa", B, OC II, p. 88: "Hay un solo amor en este mundo. Abrazar un cuerpo femenino significa también ceñir contra el pecho ese extraño júbilo que desciende del cielo hacia el mar. Luego, cuando me tumbe sobre las hierbas aromáticas para que su perfume impregne mi cuerpo, tendré conciencia, pese a todos los prejuicios, de estar cumpliendo una verdad que es la del sol, y será asimismo la de mi muerte." (Tomamos el texto como Sartre lo transcribe y como está traducido en su obra; *cf.* nota siguiente.)

[70] Sartre, "Respuesta...", *Situaciones* IV, p. 87.

[71] *Cf.* HR, OC II, pp. 845-846: "Al asignar a la opresión un límite en el que del lado de acá empieza la dignidad común para todos los hombres, la rebelión definía un primer valor. Ponía en primera fila de sus referencias una complicidad transparente de los hombres entre ellos, una contextura común, la solidaridad de la cadena, una comunicación de ser a ser que hace a los hombres responsables y coaligados. Hacía dar así un primer paso al espíritu en lucha con un mundo absurdo."

destacar tanto el carácter relativo como el carácter universal de la moral y nos ayudará a desentrañar su contenido profundo.

/224/ La justicia constituía, al principio, el primer impulso de la rebelión; pero era entonces solamente "un gusto violento" y una "pasión", tanto una "idea" aún no definida como un "calor del alma". La profundización de la rebelión puede darle a esa justicia sus razones. La justicia nace, justamente, de la solidaridad descubierta por la rebelión. "Si la justicia es mala para el rebelde, no es porque contradice una idea eterna de la justicia, que nosotros no sabemos dónde situar, sino porque perpetúa la muda hostilidad que separa al opresor del oprimido. Mata el poco ser que pueda venir al mundo por la complicidad de los hombres." [72] Mata, por decirlo así, el "nosotros" que la rebelión ha hecho surgir. Por el contrario, la justicia es la garantía de la solidaridad de los hombres: "...si la justicia tiene un sentido en este mundo, no significa otra cosa que el reconocimiento de esa solidaridad". [73] Como vimos, la rebelión reivindicaba un orden; al mismo tiempo que rechazaba el orden que lo oprimía, el rebelde afirmaba la necesidad de un orden en el que no fuera ya oprimido. En tanto que valor medio, la justicia debe regir el orden que la rebelión reivindica o, mejor dicho, la justicia es el principio en que debe basarse dicho orden: "no hay orden sin equilibrio y sin acuerdo. Para el orden social será equilibrio entre el gobierno y sus gobernados. Y debe hacerse este acuerdo en nombre de un principio superior. Este principio, para nosotros, es la justicia. No hay orden sin justicia, y el orden ideal de los pueblos radica en su felicidad". [74]

La justicia, así definida, supone, como todos los valores, un límite. [75] Puesto que en el fondo su objetivo es preservar la vida del hombre, de todos los hombres, no puede ejercerse contra esa vida, sino siempre a su favor. "Los griegos, que han interrogado durante siglos sobre lo que es justo, no entenderían nada de nuestra idea de justicia. La equidad, para ellos, suponía un límite, mientras que todo nuestro continente está en convulsión a la búsqueda de una justicia pretendidamente total." [76] La relatividad de la justicia como valor medio corresponde precisamente a la reivindicación de unidad que está en el origen de la rebelión. Una justicia totalitaria,/225/ una justicia que pretende ser absoluta y total, es para Camus una "justicia muerta" [77] que solamente impone "el terror" que "a nombre mismo de la justicia ahogará la justicia". [78] Y la justicia es justicia muerta desde que se convierte en una "abstracción", es decir, desde que pierde la relación en que se encuentra con el valor final de la vida. Esto es lo que implícitamente Camus postula al decir:

---

[72] HR, OC II, p. 848.
[73] RG, p. 150.
[74] A I, OC II, p. 276.
[75] Camus llega a decir (Ct II, OC II, p. 1285): "No hay justicia, no hay más que límites."
[76] V, OC II, pp. 908 y s.
[77] A II, OC II, p. 395.

> Cuando la propia familia está en peligro inmediato de muerte, puede uno quererla hacer más generosa y más justa, incluso se debe continuar haciéndolo..., pero (...) sin faltar a los lazos de solidaridad que a ella nos unen..., para que sobreviva al menos y que, viviendo, encuentre entonces la oportunidad de ser justa. Eso es, a mis ojos, el honor y la verdadera justicia... [79]

Hacemos notar, en conclusión, que la justicia que Camus llama "justicia viva", debe mantener siempre el esfuerzo que supone la lucidez de la rebelión. La justicia no se da sin lucidez. La injusticia equivale así a la abstracción y a la ignorancia. Respecto de esto, es ilustrativo el caso de Calígula, quien, en sus primeros años de gobierno, los anteriores a la muerte de Drusila, "repetía a menudo que hacer sufrir era la única manera de equivocarse. Quería ser justo". [80] Encontramos aquí otra vez lo que hemos llamado el socratismo del pensamiento de Camus. [81]

Por lo que toca a la libertad, ésta era en el inicio una de las consecuencias de la rebelión ante el absurdo. Encontraba su fundamento en la lucidez ante la muerte y consistía en el fondo en una libertad individual de acción. Cuando la rebelión ha destacado la solidaridad, la libertad tiene que tomar también un carácter social, comunitario, sin perder, por lo demás, su carácter individual. Como exigencia de la rebelión, la libertad se funda también en la solidaridad./226/ "La libertad es también un presidio", dice Stepan en *Los Justos*, "mientras exista un solo esclavo en la tierra". [82] Como valor medio, "la libertad ... pone en marcha una fuerza que es la única que puede servir eficazmente a la justicia". [83] Como la justicia, la libertad supone un límite y tiene un carácter relativo. Debe, por tanto, conservar la lucidez.

> Lejos de reivindicar una independencia general, el rebelde quiere que se reconozca que la libertad tiene sus límites en todas partes donde se encuentre un ser humano y que el límite es precisamente el poder de rebelión de este ser. Aquí está la razón profunda de la intransigencia rebelde. Cuanta más conciencia tiene la rebelión de reivindicar un justo límite, tanto más inflexible es. El rebelde exige sin duda cierta libertad para sí mismo; pero en ningún caso, si es consecuente, el derecho de destruir el ser y la libertad de otro. [84]

---

[78] J. Borel, "Nature et... ", *Les critiques*, p. 155.
[79] A III, OC II, p. 479.
[80] Cg, OC I, p. 722.
[81] Más adelante trataremos este tema con más detalle, y destacaremos su importancia en el pensamiento de Camus. En relación con la justicia, se puede apreciar este socratismo también en otro tipo de declaraciones; *cf.* A III, OC II, p. 479: "Los que no quieren volver a oír hablar de moral deberían comprender en todo caso que, incluso para ganar las guerras, es preferible sufrir ciertas injusticias que cometerlas..."
[82] J, OC I, p. 1067. Camus no discute, ni en la dimensión metafísica ni en la histórica, el problema de lo que se llama normalmente la "libertad interior", el problema del libre albedrío. Se trata siempre en sus obras de una libertad exterior, sea libertad de acción, libertad política o libertad de expresión.
[83] A II, OC II, p. 466.
[84] HR, OC II, p. 849.

A esta libertad relativa se opone, como la justicia absoluta a la justicia, la libertad absoluta. Claramente, ésta es la libertad que se arroga la rebelión que, al perder la lucidez ante la muerte, se convierte en revolución ideológica. "Toda libertad humana, en su más profunda raíz, es así relativa. La libertad absoluta, la de matar, es la única que no reclama para sí misma lo que la limita... Se corta entonces sus propias raíces, yerra a la ventura cual sombra abstracta y perjudicial, hasta que se imagina encontrar un cuerpo en la ideología." [85]

Ahora bien, los valores de justicia y libertad, además de encontrar cada uno su límite en el valor de la vida, se limitan el uno al otro. "La libertad absoluta se burla de la justicia. La justicia absoluta niega la libertad. Para ser fecundas, las dos nociones deben encontrar, una en la otra, su límite." [86] No vamos a ocuparnos de la especie de contradicción que Camus veía entre la justicia y la /227/ libertad, [87] ni de los esfuerzos que hizo por alcanzar una "conciliación". [88] Nos interesa recalcar solamente la importancia de estos dos valores para una moral fundada en la rebelión. Si lo que la rebelión postula en primer lugar, para defender el valor de la vida y de la felicidad, es la solidaridad humana, y junto con ella la noción de límite, no puede prescindir de la justicia ni de la libertad, que son valores que prescriben siempre límites en la actuación colectiva de los hombres. Sin justicia o sin libertad, la solidaridad humana se rompe. Como medios para mantener la solidaridad, sirven a fin de cuentas para realizar el valor de la vida y de la felicidad. [89] En palabras de Camus, "¿qué sería la justicia sin la oportunidad de la felicidad?, ¿de qué serviría la libertad en la miseria?". [90]

El hecho de que la reivindicación de justicia y de libertad sea a fin de cuentas una reivindicación de vida y esté fundada en la solidaridad, e incluso el hecho de que la rebelión sea

---

[85] *Ibid.*

[86] HR, OC II, pp. 855-856.

[87] *Cf.*, por ejemplo, A I, OC II, p. 270: "... se trata, para todos nosotros, de conciliar la justicia con la libertad. Que la vida sea libre para cada cual y justa para todos; ése es el objetivo que perseguimos... No hay que ocultar a nadie que esta conciliación es difícil. Si al menos se cree a la historia, esa conciliación todavía no ha sido posible, como si existiese entre estas dos nociones un principio de contradicción".

[88] Es conveniente señalar, sin embargo, que una de las objeciones que Camus opone tanto a la sociedad capitalista como a la sociedad revolucionaria es la exaltación (al menos oficial) de uno de estos valores en detrimento del otro. En la sociedad burguesa capitalista, que escribe "las palabras libertad e igualdad tanto sobre sus prisiones como sobre sus templos financieros" (D, OC II, p. 1378), y donde "la libertad está oficialmente bien vista" (A II, OC II, p. 459), la justicia es sacrificada. Con ello, no obstante, se aclara que "la libertad burguesa no era libertad" (A II, OC II, p. 461). En la sociedad revolucionaria, donde se "desconfía de la libertad" (A II, OC II, p. 462) y se la encuentra "poco a poco condenada" (*ibid.*), se pretende exaltar sólo la justicia. Con ello, no obstante, "se envilece también a la justicia" (A II, OC II, p. 463).

[89] Puede verse, sobre esto, Simon, *L'homme en procès*, p. 118: "En el fondo, lo que Camus llama la 'pasión de la justicia', no es quizá sino la exigencia de la felicidad de los otros, o al menos la idea de un orden humano en que *nosotros* seríamos *todos* felices, puesto que ni objetivamente, a causa de la solidaridad de los hombres, ni psicológicamente, a causa de la piedad, puedo ser feliz sólo..."; y Brée, *Camus and Sartre...* pp. 65 y s.: "Su sentido de injusticia estaba atado estrechamente a su interés de que ningún ser humano fuera desenfrenadamente defraudado en su frágil oportunidad de experimentar felicidad tanto como dolor, y fuera por ello excluido del pleno conocimiento de la gloria de la vida misma."

[90] A I, OC II, p. 296.

siempre y en todos los casos rebelión contra la muerte y en favor de la vida, y de que por consiguiente, la moral tenga como valor fin la vida de /228/ todos los hombres, se muestran con mayor evidencia, paradójicamente, en el caso extremo de que el rebelde recurre al asesinato. La moral de los límites y la estructura de valores que postula encuentra ahí, en opinión de Camus, su mejor representación. Se trata, en efecto, del problema de los límites de la violencia rebelde o revolucionaria, problema que ya habíamos anunciado. Todo el pensamiento de los límites está contenido en él.

Para Camus, sí, "se puede matar al guardián, excepcionalmente, en nombre de la justicia". [91] Esto, que aparentemente se dice fácilmente y que avalaría sin duda casi todo el mundo, encerraba para Camus una tensión y un peso tremendamente angustiosos. Porque, sí, se puede matar al guardián, sólo que, y esto ya no se dice fácil, "hay que aceptar la muerte propia". [92] La aceptación de la muerte propia cuando se ha empleado el homicidio como medio de rebelión, que puede parecer un falso escrúpulo y una delicadeza inútil, tiene un profundo significado en el pensamiento de Camus. En primer lugar, Camus ha descubierto una contradicción entre el valor de solidaridad y de vida surgido de la rebelión y la necesidad de matar para hacer imperar ese valor. "En lógica, hay que responder que crimen y rebelión son contradictorios. Que, en efecto, se mate a un solo amo, y el rebelde, en cierta manera, ya no está autorizado para afirmar la comunidad de los hombres de la que, sin embargo, sacaba su justificación." [93] Ante esta contradicción Camus no encontró más salida que la aceptación de la muerte propia. Con ella se demuestra que el asesinato que el rebelde comete no está ordenado por ninguna idea colocada por encima de la vida humana, sino por la idea misma de la vida. El rebelde no pone, pues, "ninguna idea por encima de la vida humana, aunque mate(n) por la idea. Exactamente, vive(n) a la altura de la idea". [94] Kaliayev /229/ dice: "Morir por la idea es la única manera de estar a su altura." [95] Aceptar morir es la manera de expresar que no se tiene el derecho de matar, y de este modo, la manera de afirmar la solidaridad de los hombres. Pero no sólo eso. Aceptar morir es también afirmar que el asesinato cometido no tiene como objetivo la vida futura, la vida en una comunidad ideal en el porvenir, sino la vida presente. El rebelde que mata acepta morir, es decir, renuncia a su vida futura, para asentar que ha matado por la vida presente. "El rebelde no tiene

---

[91] A II, OC II, p. 394.
[92] *Ibid.* El texto completo de Camus dice: "1º Hay límites. Los niños son un límite (hay otros).
"2º Se puede matar al guardián, excepcionalmente, en nombre de la justicia.
"3º Pero hay que aceptar la muerte propia.
"La respuesta de nuestra época (respuesta implícita), es por el contrario:
"1º No hay límites, Los niños, claro, pero a fin de cuentas...
"2º Matemos a todo el mundo en nombre de la justicia para todos.
"3º Pero reclamemos al mismo tiempo la Legión de Honor. Puede servir para algo."*(Ibid.)*
[93] HR, OC II, p. 846
[94] HR, OC II, p. 742.
[95] J, OC I, p. 1086.

más que una manera de reconciliarse con su acto criminal si se ha dejado arrastrar a él: aceptar su propia muerte y el sacrificio. Mata y muere para que esté claro que el crimen es imposible. Demuestra entonces que prefiere en realidad el 'Nosotros somos' al 'Nosotros seremos'." [96]

El crimen conserva, por lo tanto, el carácter de excepción, que es el único que Camus pudo concederle. La muerte propia denuncia, a sus ojos, la legitimación del crimen y su utilización sistemática. Al mismo tiempo, revela la existencia del límite.

> Cuando hayan desaparecido el criminal y la víctima, la comunidad se volverá a rehacer sin ellos. Habrá vivido la excepción, la regla volverá a ser posible. En el nivel de la historia, como en la vida individual, el crimen es así una excepción desesperada o no es nada... Es el límite que no se puede alcanzar más que una vez y después del cual es preciso morir. [97]

El límite que la rebelión impone, se lo impone también, esencial y preponderantemente, a ella misma. Por ello la muerte propia "anula la culpabilidad y el crimen mismo", [98] ya que da cuenta de la vigencia del límite, lo restaura. Y Kaliayev puede decir, después de haber matado: "Si no muriese me sentiría asesino" [99] y "yo he elegido morir para que el crimen no triunfe". [100] Una obra aparentemente tan alejada de *Los justos* como *La caída*, vuelve a recalcar esta misma idea: "¡ah, quién hubiera creído que el crimen no consistía /230/ tanto en hacer morir como en no morir uno mismo!" [101] El crimen, por el contrario, queda legitimado cuando no se paga con la propia vida. En este caso, el límite alcanzado queda roto, no vuelve a instaurarse y la reivindicación de justicia mata a la justicia. [102] En conclusión,

> para ser fecundas, estas dos nociones (violencia y no-violencia) deben encontrar sus límites. En la historia, considerada como un absoluto, la violencia se encuentra legitimada; considerada como un riesgo relativo, es una ruptura de comunicación. Tiene que conservar, pues, para el rebelde, su carácter provisional de ruptura, estar ligada siempre, si no puede ser evitada, a una responsabilidad personal, a un riesgo inmediato. [103]

Puede dudarse de la utilidad o de la eficacia de la solución que Camus propone. No puede dudarse, sin embargo, de que el principio de la aceptación de la propia muerte es la única salida para un pensamiento que por una parte postula el valor de la vida y por otra una rebelión contra la muerte y a favor de aquel valor de la vida. Gabriel Marcel ha destacado, en un artículo titulado

---

[96] HR, OC II, p. 847.
[97] *Ibid.*
[98] HR, OC II, p. 743.
[99] J, OC I, p. 1150.
[100] J, OC I, p. 1107.
[101] Ca, OC I, p. 541. Esta asociación ha sido puesta de relieve por Albert Maquet, en *op. cit.*, p. 167.
[102] *Cf.* A II, OC II, pp. 394 y s: "el pagar una vida con otra vida (era) para que la justicia continuara viva".
[103] HR, OC II, p. 856.

“L’homme révolté”, el problema ético que se encuentra en el centro de la rebelión camusiana. Según Marcel, “se puede perfectamente reconocer que al comienzo la rebelión es siempre pura, pero será necesario agregar enseguida que no puede quedarse ahí”. [104] La tesis de Marcel consiste en considerar que la rebelión, en tanto que acto existencial, es necesariamente ciega y termina, por lo tanto, empleando cualquier medio para lograr su propósito. Y

es aquí cuando el problema ético de la rebelión se presenta como propiamente insoluble. No creo en efecto —dice Marcel— o no creo que ya sea totalmente legítimo sacar un argumento de estas violencias existencialmente inevitables para llevar sobre la rebelión tomada en ella misma una condenación absoluta... El problema desemboca aquí en un muy vasto horizonte filosófico. [105]

/231/ Camus pensó que la lucidez, y la lucidez del límite, la cual lleva la aceptación de la propia muerte, purificaba en cierto modo a la rebelión que ejercía la violencia. Su punto de vista final, sin embargo, coincide a nuestro modo de ver con el de Marcel (quien no considera a la rebelión ni absolutamente pura ni absolutamente condenable), por cuanto destaca sobre todo, como veremos en seguida, el conflicto y la ambigüedad tanto de la rebelión como de la naturaleza humana. Como quiera que sea, el principio de la aceptación de la propia muerte revela suficientemente la razón profunda de la rebelión y de la moral de Camus: siempre y en cada caso, es el enfrentamiento con la muerte lo que mueve ambas instancias. Las nociones de límite y medida encuentran también aquí su sentido. El límite es el punto en que se enfrentan la vida y la muerte, en que la vida lucha por mantenerse y al mismo tiempo mantiene la conciencia de la muerte. La aceptación de la propia muerte es el último recurso del rebelde para rechazar la muerte.

Es innegable que la situación en que se encuentra la rebelión cuando se ve llevada ella misma al crimen es una situación de conflicto. Pero este conflicto es inevitable y revela la profunda ambigüedad que caracteriza para Camus a la naturaleza humana.

> Si hay rebelión, es que la mentira, la injusticia y la violencia forman, en parte, la condición rebelde. No puede absolutamente pretender, pues, no matar y no mentir, sin renunciar a su rebelión y aceptar de una vez para siempre el crimen y el mal. Pero tampoco puede aceptar matar y mentir, puesto que el movimiento inverso que legitimaría el crimen y violencia destruiría también las razones de su insurrección. El rebelde no puede encontrar, pues, descanso. Conoce bien y hace a pesar suyo el mal. [106]

---

[104] G. Marcel, “L’homme révolté”, en *La Table ronde*, núm. 146, febrero 1960, p. 83.
[105] *Id.*, p. 84.
[106] HR, OC II, p. 850.

Tal parece que, según esta afirmación (y reconociendo que en este punto, y en lo que sigue, nuestra interpretación puede adolecer de una gran imprecisión, debida en parte a lo impreciso del material que interpretamos), la naturaleza humana, por definirse y delimitarse frente a la condición humana, determinada por la muerte, no puede evitar tomar de esta condición ciertos rasgos. Esto provocaría la ambigüedad de la naturaleza humana que, por ejemplo, Fullat considera una "ambigüedad fundamental", [107] y cuya expresión más /232/ acabada se encuentra en casi cada página de *La caída.* Clamence dice, por ejemplo: "Mi oficio es doble, como la criatura; eso es todo. Ya se lo he dicho: soy juez-penitente"; [108] "El hombre es así, mi querido señor; tiene dos caras; no puede amar sin amarse"; [109] "Tras largos estudios sobre mí mismo puse en claro la profunda duplicidad de la criatura." [110] La ambigüedad de la naturaleza humana la ve Camus manifestada en todos los niveles de la experiencia humana y pueden hallarse ilustraciones de ella en todas sus obras. [111] Es quizá posible inferir de ciertos pasajes el hecho de que esta ambigüedad —sea que esté determinada por la condición mortal del hombre, sea que constituya una característica independiente de ella—, es una característica de la naturaleza humana incluso en su rasgo esencial de rebelión contra la muerte. En *Reflexiones sobre la guillotina,* Camus dice: "El instinto de vida, si es fundamental, no lo es más que otro instinto del que no hablan los psicólogos de escuela: el instinto de muerte... El hombre desea vivir, pero es inútil esperar que ese deseo reine sobre todas sus acciones. Desea también no ser nada, quiere lo irreparable, y la muerte por ella misma." [112] Cierto o falso, Camus piensa que, sin esta ambigüedad, la naturaleza humana sería "tan estable y serena como la ley misma. Pero sería entonces naturaleza muerta", [113] y que la rebelión al afirmar la existencia de un límite, afirma también "el ser dividido que somos". [114]

De un modo particular, el uso que hace Camus de los conceptos de inocencia y culpa muestra el sentido moral de la ambigüedad de la naturaleza humana. Si bien "la idea más innata del hombre, la que le llega ingenuamente como del fondo de su naturaleza, es la idea de su inocencia", [115] "no podemos afirmar la inocencia de nadie, mientras que podemos afirmar a ciencia cierta la culpabilidad de todos". [116] Pero dejando de lado la ironía de *La caída,* hay que decir /223/ que la noción de límite señala claramente, acerca de este conflicto, que "el hombre no

---

[107] Fullat, *op. cit.,* p. 90.
[108] Ca, OC I, p. 479.
[109] Ca, OC I, p. 493.
[110] Ca, OC I, p. 523.
[111] Mersault en *El extranjero* dice, por ejemplo: "Todos los seres sanos habían deseado más o menos la muerte de aquellos que amaban." (E, OC I, p. 134.)
[112] RG, p. 129.
[113] RG, p. 128.
[114] HR, OC II, p. 818.
[115] Ca, OC I, p. 521.
[116] Ca, OC I, p. 539.

es enteramente culpable ..., ni enteramente inocente ... La rebelión nos pone ... en el camino de una culpabilidad calculada. Su única esperanza, pero esperanza invencible, se encarna, en rigor, en asesinos inocentes". [117] Camus critica tanto la "manía de la auto-acusación" [118] como la afirmación de la "inocencia total". [119] "Reivindicar para el hombre la absoluta culpabilidad o la absoluta inocencia, en ambos casos al desastre." [120]

Es preciso hacer notar respecto de la ambigüedad de la naturaleza humana, y de esa culpabilidad razonada, la relación que guarda con el tema de la lucidez. En verdad, pensamos que Camus no habría podido afirmar esa ambigüedad, ni desarrollado tampoco su pensamiento moral, si no tuviera la convicción radical de que, primero, todo mal y toda culpa tienen su origen en una falta de lucidez, y, segundo, el hombre puede ser o no lúcido, puede perder la lucidez después de haberla alcanzado y recuperarla después de haberla perdido. Esta facultad o capacidad de tomar y perder la lucidez, es quizá lo que en el fondo define y determina la ambigüedad de la naturaleza humana. Por este camino habría de decidirse la cuestión acerca de si esta ambigüedad está determinada o no por la condición mortal del hombre. Si pudiera demostrarse de alguna manera que, en Camus, la muerte determina la falta tanto como la adquisición de la lucidez, entonces se demostraría al mismo tiempo que la condición mortal, la muerte, determina también la ambigüedad de la naturaleza humana. Aunque a nuestro parecer esta demostración es posible, y creemos que mucho de lo dicho podría apoyarla, dejamos por el momento la cuestión abierta.

El mismo Jean-Baptiste Clamence, que en *La caída* decreta la culpabilidad universal, reconoce: "Soy como aquel viejo mendigo que no quería soltar mi mano, un día, en la terraza de un café: '¡Ay, señor —decía—, no es que uno sea malo, pero se pierde la luz!' Sí; nosotros hemos perdido la luz, las mañanas, la santa inocencia de quien se perdona a sí mismo." [121] Lo que hemos llamado el socratismo de Camus se descubre ahora, en realidad, como la más /234/ profunda de sus ideas (o intuiciones) éticas. "Si bien los hombres no son inocentes, no son culpables más que de ignorancia." [122] Y el doctor Rieux, en *La peste,* confiesa:

> El mal que hay en el mundo proviene casi siempre de la ignorancia, y la buena voluntad puede hacer tantos estragos como la maldad, si no es iluminada. Los hombres son, más bien, buenos que malos, y, ciertamente, la cuestión no está ahí. Pero ignoran más o menos, y eso es lo que se llama virtud o vicio, siendo el vicio más desesperante el de la ignorancia que cree saber todo y se estima entonces autorizada para matar. El alma del criminal es ciega y no hay verdadera bondad ni amor hermoso sin toda la clarividencia posible. [123]

---

[117] HR, OC II, p. 861.
[118] "Entrevista con Dominique Aury", *New York Times Book Review,* cit. por Lazere, *op. cit.,* 189.
[119] HR, OC II, p. 861.
[120] Carta a Charles Moeller; cit. por Fullat, *op. cit.,* p. 156.
[121] Ca, OC I, p. 560.
[122] A I, OC II, p. 364.
[123] P, OC I, p. 306.

En el fondo, y de acuerdo con nuestra interpretación, la lucidez que aquí se hace coincidir con la virtud es la lucidez ante la muerte. Pero debe ya ser evidente que esta lucidez de la muerte no se reduce a una mera atención inmóvil y estéril hacia el hecho de morir. La lucidez de la muerte es siempre al mismo tiempo lucidez y atención hacia la vida, hacia lo que en *Calígula* eran "las verdaderas lecciones de la muerte" y hacia los valores que la rebelión descubre. La ignorancia que aquí se identifica con el vicio equivale entonces a la falta de lucidez de la muerte. La Peste dice, en *El estado de sitio*: "¡Honor a los estúpidos, pues ellos preparan mis caminos! ¡constituyen mi fuerza y mi esperanza!" [124] Pero incluso esa ignorancia, si se mantiene como tal, no constituye todavía sino el principio del mal. La desmesura, el rebasamiento del límite, que aquí consiste en creer saberlo todo cuando en realidad se ignora, es el auténtico vicio, la auténtica ignorancia. Sobre esto, es muy significativo el siguiente texto de Camus:

> Un fragmento atribuido al mismo Heráclito enuncia sencillamente: "Presunción, regresión del progreso". Y, muchos siglos después del efesio, Sócrates, ante la amenaza de una condena a muerte, no se reconocía ninguna otra superioridad más que ésta: lo que ignoraba, no creía saberlo. La vida y el pensamiento más ejemplares de estos siglos culminan en una valerosa confesión /235/ de ignorancia. Al olvidar eso, hemos olvidado nuestra virilidad. Hemos preferido el poder que imita la grandeza... Hemos conquistado..., desplazado los límites, dominado el cielo y la tierra. Nuestra razón ha hecho el vacío. [125]

Camus pide, pues, una sencilla confesión de ignorancia. Al mismo tiempo que cree saber y enuncia cuál es el auténtico bien para el hombre, la lucidez ante la muerte y sus consecuencias, se da cuenta de que el hombre no siempre se encuentra a la altura de ese conocimiento. [126] En oposición a aquella "presunción", al creer saberlo todo, Camus propone, ante la ignorancia y la lucidez que se sustituyen la una a la otra en el hombre, ante la ambigüedad de la naturaleza humana, la aceptación. Por lo menos, creemos que se le puede dar definitivamente ese nombre a una virtud que Camus postula en sus obras sólo de una manera indirecta y vaga. La aceptación es, o podría ser, "esta admirable voluntad de no separar ni excluir nada... que ha reconciliado siempre y reconciliará todavía el corazón doloroso de los hombres y las primaveras del mundo", [127] y es también "la arrogancia del hombre que es fidelidad a sus límites, amor clarividente de su condición". [128] La aceptación parte desde luego de aquella aceptación de la condición humana que consiste en mantenerla en su verdad para asegurar la confrontación, pero no se reduce a ella;

---

[124] ES, OC I, p. 1054.
[125] V, OC II, p. 909.
[126] Él mismo se confiesa a veces "hundido en la estúpida confianza humana" ("Introduction aux 'Poésies posthumes' de René Leynaud", P1 II, p. 1477).
[127] V, OC II; p. 903.
[128] V, OC II, p. 911.

implica también la aceptación del conflicto mismo. No sólo es entonces la aceptación de la muerte para mejor afirmar la vida, sino también aceptación de que la vida y el hombre se definan y encuentren su sentido como confrontación y conflicto. "Si se renuncia a una parte de lo que existe, es preciso renunciar uno mismo a existir... Existe así una voluntad de vivir sin negar nada a la vida, que es la virtud que más honro en este mundo." [129] Esta aceptación, por otra parte, no la halló Camus al final de sus reflexiones. Se encuentra ya enunciada, y más crudamente, en sus primeras obras, ya como "felicidad del sufrimiento, orgullo de la /236/ coacción", [130] ya como la afirmación de una "solidaridad con el mundo en lo que tenía de más repelente y declararse cómplice de la vida hasta en su ingratitud y su suciedad". [131] El equilibrio y la medida que esta aceptación implica en el mismo límite que constituye el punto en que se enfrentan la vida y la muerte y que Camus descubre en el conflicto de los rebeldes que aceptan morir para pagar su crimen. En esta aceptación de la muerte propia, dice Camus, ocurre el "desgarrador y fugitivo descubrimiento de un valor humano que se mantiene a mitad de camino entre la inocencia y la culpabilidad, entre la razón y la sinrazón, entre la historia y la eternidad". [132] Si ese valor es el valor de la aceptación, entonces lo que aquellos rebeldes muestran con su vida y con su muerte, es el conflicto mismo de la rebelión, y por tanto, el conflicto y la ambigüedad de la naturaleza humana; asumiendo su rebelión aceptan su naturaleza como conflicto. La naturaleza humana, como la rebelión, es pues conflicto, confrontación de contrarios, y la regla moral que debe extraerse de este conocimiento ("la única regla que hoy sea original: aprender a vivir y a morir") [133] no puede ser más que la aceptación de esta naturaleza y el mantenimiento del equilibrio y la medida entre los términos del conflicto.

> La mesura no es lo contrario de la rebelión. Es la rebelión lo que constituye la mesura, lo que le da un orden, la defiende y la vuelve a crear a través de la historia y sus desórdenes. El origen mismo de este valor nos garantiza que la rebelión no puede ser más que desgarrada. La mesura, nacida de la rebelión, no puede vivirse más que por medio de la rebelión. Es un constante conflicto, perpetuamente suscitado y dominado por la inteligencia. No triunfa ni de lo imposible ni del abismo, Se equilibra en ellos. [134]

---

[129] V, OC II, p. 925. *Cf.* también *id,* p. 921: "nada que obligue a excluir es verdadero. La belleza aislada acaba por hacer muecas, la justicia solitaria acaba por oprimir".
[130] "El libro de Melusina", EJ, Ch II, p. 235.
[131] MF, Ch I, p. 98.
[132] HR, OC II, p. 744.
[133] HR, OC II, p. 869.
[134] HR, OC II, p. 865. Al respecto puede cotejarse Doubrovsky, *op. cit., Les critiques,* p. 165: "Hay ahí una tensión existencial que ninguna formulación teórica, ningún proceso dialéctico podría resolver, nada más que las dos puntas de la cadena que es preciso que retengamos a todo trance. La 'medida' camusiana, en lo que tiene de auténtico, es lo opuesto de la moderación confortable y mediocre. Es esfuerzo perpetuo y doloroso. El contacto verdadero con el ser y con el otro no está dado, sino conquistado sobre la banalidad, sobre el hábito. La voluntad tenaz de morder en el presente no es una facilidad, si uno sabe cuán fácil es esperar su justificación del porvenir o del pasado. Constituye la única manera de vivir adhiriéndose plenamente a la vida."

/237/ La mesura es para Camus , en conclusión, "una pura tensión". [135]

4.2.3. *Belleza, verdad y amor*

Una vez que Camus ha enunciado e investigado las consecuencias del movimiento de rebelión —la postulación de una naturaleza humana, el pensamiento de los límites y la moral de la rebelión—, tres temas cobran en sus obras una importancia y una magnitud de primer orden: el tema de la belleza, el tema de la verdad y el tema del amor. Sin embargo, el estudio de estos tres temas (como por lo demás el de todo lo que sigue) se torna tanto más difícil por cuanto la obra y el pensamiento de Camus parecen perder, a medida que avanzan, seguridad y firmeza y, sobre todo, coherencia, para derivar hacia un lirismo cada vez menos contenido, más vago y más ambiguo. Decimos, con todo, "parecen", porque en realidad no es posible prejuzgar, dada la prematura muerte de Camus, el curso que habría tomado posteriormente su pensamiento, y no podemos saber si hubiera logrado darle, como era su intención (al menos respecto del tema del amor), según se desprende de los lineamientos que él mismo había trazado, [136] una expresión más neta y más sólida a los temas con que batallaba en el momento de su muerte. Sartre reconoció, tres días después de la muerte de Camus, que "pocas veces las características de una obra y las circunstancias del momento histórico han elegido tan a las claras que un escritor viva". [137] El pensamiento de Camus es, pues, un pensamiento esencialmente incompleto. Debemos considerar, entonces, que las afirmaciones y opiniones de Camus que trataremos en el texto de este trabajo, constituyeron solamente las primeras aproximaciones y los primero tanteos acerca de sus temas respectivos. Que estos temas, no obstante, tenían a ojos de Camus una gran importancia y que su desarrollo iba a ser la cima y la coronación de su obra, es posible inferirlo no sólo de sus afirmaciones y del plan que se había trazado, sino también de la lógica interna de su pensamiento. Lo que encontramos, de hecho, es una gran riqueza de ideas, pero falta de coord./238/nación, pensamientos brillantes y ambiciosos pero sin una rigurosa formulación [138] y, sobre todo, la vaga y oscura promesa de una aclaración definitiva de la totalidad de su pensamiento.

Concretamente, las dificultades relativas a los tres temas de la belleza, la verdad y el amor, son también tres: primero la dificultad de establecer el pensamiento definitivo de Camus acerca

---

[135] HR, OC II, p. 865.
[136] *Cf.* Introducción pp. 34 y s.
[137] Sartre, "Albert Camus", *Situaciones* IV, p. 98: artículo publicado el 7 de enero de 1960. Camus murió el día 4 de enero en un accidente de carretera.
[138] Puede cotejarse la breve entrevista que presenta Franz Rauhut en su artículo ya citado "Du Nihilisme a la 'Mesure' et a l'Amour des Hommes". *Camus devant,* p. 19, en la cual a la pregunta de Rauhut: "¿Quiere usted proclamar el amor?", Camus respondió: "No he encontrado todavía la fórmula. Si la hubiera encontrado, podría ponerme en camino con esta idea."

de cada uno de estos temas; segundo, la dificultad de establecer con claridad las ligas que unen a estos tres temas entre sí, y tercero, la dificultad de establecer las relaciones de estos tres temas con el resto del pensamiento de Camus y, en particular con el teme de la muerte. Se explican así los virajes, los cambios de opinión y las aparentes (o quizá reales) contradicciones que hallaremos. El tema que menos dificultades presenta, a nuestro parecer, es el de la belleza. Por ello creemos conveniente comenzar por él.

No podemos esperar, desde luego, ninguna definición esencial de la belleza. El problema, para Camus, no consiste en definirla, sino en destacar el papel que la belleza juega en la vida del hombre y las relaciones que guarda con otros aspectos de la existencia humana. El problema no es de orden estético, sino, podríamos decir, existencial e incluso ético. Camus observa, en primer lugar, un hecho: el hombre contemporáneo ha olvidado a la belleza: "Nosotros hemos desterrado a la belleza, los griegos tomaron las armas por ella." [139] Todo el ensayo "El destierro de Elena" es un recuerdo de este olvido. Olvidar la belleza, desterrarla, significa también desterrar a la naturaleza, al mundo natural. "Nosotros volvemos la espalda a la naturaleza, nos avergonzamos de la belleza." [140] Ahora bien, el hombre "no puede prescindir de la belleza" [141] La belleza le es necesaria, es un "pan eterno". [142] Olvidando la belleza, el hombre rompe en cierto modo el equilibrio, incurre en desmesura, traspasa cierto límite; nuestra época "deserta de este mundo", [143] hay en ello una /239/ "mutilación del hombre". [144] Pero si se rompe el equilibrio, se rompe hacia algo, en favor de otra cosa: olvidar la belleza y la naturaleza es hacer recaer todo el peso en la historia. El combate contra la historia tiene, pues, relación con la defensa de la belleza. Combatir contra la historia y en favor de la naturaleza humana es combatir también contra la reducción del hombre a la historia y en favor de la parte "natural" del hombre que busca y necesita la belleza. "La reivindicación de la ciudad universal no se mantiene en esta revolución más que rechazando los dos tercios del mundo y la prodigiosa herencia de los siglos; negando, en beneficio de la historia, la naturaleza y la belleza; quitando del hombre su fuerza de pasión, de duda, de felicidad..., en una palabra, su grandeza." [145] Es por eso que "todos cuantos hoy luchan por la libertad, combaten en último término por la belleza". [146] Pero el combate contra la historia se da también *en* la historia. Lo que debe buscarse no es la exclusiva dedicación a la belleza, sino el equilibrio. Camus lo llama un "equilibrio superior donde la naturaleza balanceaba la historia, la

[139] V, OC II, p. 908.
[140] V, OC II, p. 909.
[141] V, OC II, p. 911.
[142] Ct II, OC II, p. 1351.
[143] V, OC II, p. 911.
[144] V, OC II, p. 903.
[145] HR, OC II, p. 809.
[146] V, OC II, p. 911.

belleza, el bien..." [147] Porque así como el hombre no puede prescindir de la belleza, tampoco "la belleza puede prescindir del hombre". [148] ¿Qué relación tiene todo esto con el tema de la muerte?

No encontramos ninguna afirmación explícita que indique dicha relación. La relación, sin embargo, existe. Al comienzo de "El destierro de Elena", Camus se instala frente al Mediterráneo, "sobre el mar, al pie de las montañas", y dice: "Se puede comprender en estos lugares que si los griegos han llegado a la desesperación, es siempre a través de la belleza, de lo que ésta tiene de oprimente. En esta desgracia dorada culmina la tragedia." [149] Al desterrar a la belleza, el hombre destierra también a la tragedia, esa "desgracia dorada". Tragedia significa para Camus, lo hemos visto, confrontación consciente con el absurdo; en última instancia, confrontación lúcida con la muerte. Reducir el hombre a la historia es también apartarlo de su verdad más íntima y más individual, quitarle a su vida el sentido que puede tomar en la confrontación con la muerte. Olvidar /240/ la belleza es "mutilar al hombre", porque la belleza posibilita, de alguna manera no aclarada por Camus, pero que quizá tampoco sea aclarable ni reducible a conceptos ni necesite serlo, una toma de conciencia individual que abre, a cada uno, a la captación del sentido de su vida. Por eso justamente uno de los reproches de Camus a "nuestra sociedad" es el de que en ella, y esto constituía su "verdadera condenación", "la angustia de la muerte es un lujo que alcanza mucho más al ocioso que al trabajador, asfixiado éste por su propia tarea". [150] Pero además, si la libertad es en Camus siempre "libertad con respecto a la muerte", [151] y por otra parte la belleza significa libertad, [152] la relación entre el tema de la belleza y el tema de la muerte se aclara más todavía. La relación de la belleza y la lucidez, por último, es postulada implícitamente por Camus al asegurar que lo que se necesita para alcanzar aquel "equilibrio superior" de que hablamos, es "imaginación". [153] Para la defensa de la belleza se requiere ante todo lucidez. Pasamos así del tema de la belleza al tema de la verdad. No queremos, sin embargo, pasar por alto la confianza que expresó Camus en una hermosa metáfora: "¡...la guerra de Troya se libra lejos de los campos de batalla! Esta vez también los muros terribles de la ciudad moderna caerán para entregar, 'alma serena como la calma de los mares', la belleza de Elena". [154]

Hemos visto la importancia de la imaginación en el pensamiento de Camus. La imaginación es el desmantelamiento de los decorados, la captación de la realidad. La realidad oculta por

---

[147] V, OC II, p. 909.
[148] V, OC II, p. 911.
[149] V, OC II, p. 908.
[150] HR, OC II, p. 778.
[151] *Cf.* Ct I, OC II, p. 1017, y p. 107 y ss. de este trabajo.
[152] *Cf.* "Prometeo en los infiernos" V, OC II, p. 903: "Si tenemos que resignarnos a vivir sin la belleza y la libertad que aquella significa..."
[153] *Cf.* "El destierro de Elena", V, OC II, p. 909: "¿Qué imaginación necesitamos, pues, para ese equilibrio superior donde la naturaleza balanceaba la historia..."
[154] V, OC II, p. 912.

excelencia es la realidad de la muerte. [155] Desde *El revés y el derecho,* donde Camus propone: "Que no nos vengan con cuentos. Que no nos digan del condenado a muerte: 'Va a pagar su deuda con la sociedad', sino: 'Le van a cortar la cabeza'", [156] hasta *Reflexiones sobre la guillotina*, /241/ donde relata cómo su padre, al asistir a una ejecución, descubrió "la realidad que se oculta bajo las grandes fórmulas que la disimulan", [157] la preocupación por la realidad y por la verdad, y su oposición a la abstracción y la falta de imaginación, son visibles en todas sus obras sin excepción. Que esta preocupación estaba ligada a la preocupación por la verdad de la muerte es ya suficientemente evidente. Es innecesario multiplicar las citas. Preferimos presentar un testimonio: "La abstracción o la ausencia de imaginación, como se ve, puede equivaler en la práctica a todas las formas de asesinatos: al mantenimiento de la pena de muerte, a las revoluciones 'realistas', a la guerra parcial o total." [158] Lo que nos interesa ahora es el aspecto ético de esa preocupación, la relación que pueda guardar con la moral de la rebelión. Desde luego, como vimos, la identificación del bien con la verdad y el mal con la ignorancia (el socratismo) está en la base de esa moral. Pero el tema de la verdad tiene otras ramificaciones igualmente importantes.

En primer lugar, merece destacarse la oposición que Camus establece entre un lenguaje claro y un lenguaje oscuro. Tarrou dice en *La peste:*

> He oído tantos razonamientos que han estado a punto de trastornarme la cabeza, que han trastornado otras cabezas, para hacerlas consentir en el asesinato, y he comprendido que toda la desdicha de los hombres provenía de que no tienen un lenguaje claro. He abrazado el partido de hablar y obrar claramente, para colocarme en el buen camino. [159]

Hablar claro es el primer paso en la lucha contra la muerte y el crimen. El lenguaje oscuro, por el contrario, colabora con la muerte, no permite que la realidad salga a la luz. Por eso Nada, en *El estado de sitio,* afirma:

> Se trata aquí de conseguir que nadie se comprenda, aunque todos hablen la misma lengua. Y puedo decirte que se acerca el instante en que todo el mundo hablará sin encontrar jamás eco y las dos lenguas que en esta ciudad se enfrentan se destruirán /242/ una a otra con tal obstinación que será necesario que todo se encamine al último logro, que es el silencio y la muerte. [160]

---

[155] *Cf.* P, OC I, p. 456: "Un calor de vida y una imagen de muerte, tal era el conocimiento."
[156] RD, OC II, p. 63. Y añade ahí mismo: "No parece nada, pero es una pequeña diferencia. Y después hay gente que prefiere mirar su destino a los ojos."
[157] RG, p. 115.
[158] L. Maihot, *Albert Camus ou l'imagination du désert,* Les Presses de l'Université de Montréal, 1973, p. 78.
[159] P, OC I, p. 419.
[160] ES, OC I, p. 995.

La preocupación por hablar claro (uno de los propósitos políticos que Camus persiguió siempre), que está íntimamente relacionada con la preocupación por la sinceridad, [161] tiene su razón de ser en el hecho, muy acentuado por Camus, de que el silencio, la mentira, las palabras engañosas y la oscuridad en el empleo del lenguaje impiden al hombre reconocer la solidaridad de los hombres. En efecto, "el hombre que miente se cierra a los otros hombres", [162] y "la complicidad y la comunicación descubiertas por la rebelión no pueden vivirse más que en el libre diálogo". [163] Acerca de *El malentendido,* dice Camus.

> Pieza de rebeldía..., podría incluso comportar una moral de la sinceridad. Si el hombre quiere ser reconocido, le es necesario decir simplemente que él es. Si se calla o si miente, muero solo, y todo a su alrededor está destinado a la desdicha. Si, por el contrario, dice la verdad, morirá sin duda, pero después de haber ayudado a los otros y a sí mismo a vivir. [164]

Así, la mentira, el engaño, no sólo impiden la autenticidad individual que se relaciona con la lucidez ante la muerte, [165] sino que /243/ constituyen pasos efectivos hacia el desconocimiento de la solidaridad y, por lo tanto, hacia el asesinato. "Allí donde prolifere la mentira, la tiranía se anuncia o se perpetúa." [166] Todo ello puede conducir a la formulación, que Camus obviamente no realizó, de una teoría del lenguaje que ponga de manifiesto el hecho de que el lenguaje se encuentra impregnado por la abstracción. A través de ella sería posible aclarar, aún más, muchos de los temas capitales del pensamiento de Camus.

Por supuesto, Camus no se preocupó nunca (como en el caso de la belleza) por definir la verdad. Éste era el tipo de problemas filosóficos que le era ajeno. Sin embargo, a través de todo lo que hemos visto, podemos afirmar que para él "verdad" equivale a realidad: es verdadero lo real, lo que ocurre de hecho. Verdad es para Camus verdad ontológica. La verdad lógica, la verdad como adecuación entre el pensamiento y la cosa, entre la idea y la realidad, corresponde

---

[161] *Cf.* R. Xirau, *El péndulo y...,* p. 131: "La base de la filosofía de Camus es la sinceridad y la sinceridad constituye su verdad." La sinceridad toma en algunas obras de Camus el nombre de "honradez", "honestidad". La importancia que para Camus tenía la sinceridad puede ya medirse por estas palabras (P, OC I, p. 335): "Se trata de honradez. Es una idea que puede hacer reír, pero la única manera de luchar contra la peste es la honradez."

[162] HR, OC II, p. 848.

[163] *Ibid. Cf.* también A I, OC II, p. 342: "Sí, lo que es necesario combatir hoy es el miedo y el silencio, y con ellos la separación de los espíritus y de las almas que arrastran consigo. Lo que hay que defender es el diálogo y la comunicación universal de los hombres entre sí. La servidumbre, la injusticia, la mentira, son los azotes que rompen esta comunicación e impiden el diálogo."

[164] "Préface", P1 I, p. 1793. Sobre el uso recto del lenguaje como tema de *El extranjero,* es muy valioso el análisis de Champigny, en *op. cit.,* especialmente pp. 79 y s.

[165] Como se pone de manifiesto una vez más en *La caída,* donde J. B. Clamence confiesa (Ca, OC I, p. 526): "Me perseguía un temor ridículo: no podía uno morir sin haber confesado todas sus mentiras", y advierte que la mentira le impediría "ponerse en regla" (Ca, OC I, p. 527) con vistas a su muerte.

[166] A II, OC II, p. 400.

en su pensamiento más bien a "autenticidad". Y esto por el simple hecho de que las verdades, o realidades, que interesan a Camus son verdades personales o, puede decirse, existenciales. Pero el descubrimiento de la solidaridad, y el problema de la mentira y de la sinceridad, introducen quizá una tercera categoría de verdad: la verdad dialógica, que debe entenderse aquí como el mutuo reconocimiento de una realidad común. Ahora bien, si el problema de la verdad interesa a Camus sobre todo en su relación con las verdades o realidades de la vida y de la muerte, la verdad dialógica será, ante todo, el reconocimiento de la solidaridad de los hombres en la vida y contra la muerte. Ello explica que la mentira y la oscuridad en el lenguaje, que atentan contra la verdad dialógica, pueden servir finalmente a la muerte. Esto es la raíz, por otra parte (y lo decimos un poco extemporáneamente), del único compromiso político que Camus concebía: no un compromiso con ninguna idea o partido o clase, sino con todos los hombres, o con cualquier hombre, en nombre de la solidaridad común. Y ese compromiso toma la forma de una suplencia, de un hablar por otro, con el objeto de que la verdad dialógica siga viva. Por ejemplo, "el minero a quien se explota o se fusila, los esclavos en los campos de concentración, los de las colonias, las legiones de perseguidos que cubren el mundo,/224/ necesitan que todos los que puedan hablar los revelen en su silencio y no se separen de ellos". [167]

Pero si la mentira define ciertamente la ruptura o la negación de la solidaridad, y en consecuencia justifica la opresión de un hombre sobre otro, la verdad define a su vez cierta libertad. Según la hermosa fórmula de Camus: "La libertad es el derecho de no mentir." [168]

La verdad dialógica como reconocimiento de la solidaridad humana permite comprender, por último, la relación que Camus establece entre el odio y la mentira. Si bien, en opinión de Camus, no toda mentira implica odio, "el odio es en sí mismo una mentira". [169] El odio es mentira porque niega la realidad de la solidaridad, "se calla... con relación a toda una parte del hombre. Niega lo que 'en cualquier hombre' merece compasión. Miente, pues, esencialmente, sobre el orden de las cosas". [170] De este modo, "todo lo que nosotros podemos hacer por la verdad..., tenemos que hacerlo contra el odio", [171] porque "no se puede decir la verdad sin sustituir el odio por la compasión". [172] Pasamos así del tema de la verdad al tema del amor.

---

[167] A II, OC II, p. 470.
[168] Ct II, OC II, p. 1207. *Cf.* A II, OC II, p. 400: "La justicia no consiste en abrir unas prisiones para cerrar con ella otras. Consiste, en primer lugar, en no llamar mínimum vital a lo que apenas basta para hacer que viva una familia de perros, ni emancipación del proletariado a la supresión radical de todas las ventajas conquistadas por la clase obrera desde hace cien años. La libertad no consiste en decir cualquier cosa y en multiplicar los periódicos escandalosas, ni en instaurar la dictadura en nombre de una libertad futura. La libertad consiste, en primer lugar, en no mentir." Dejamos de lado otras connotaciones psicológicas, sociológicas, etcétera.
[169] A II, OC II, p. 398.
[170] *Ibid.*
[171] A III, OC II, p. 536.
[172] A II, OC II, p. 399.

"Así, habiendo partido del absurdo, no es posible vivir la rebelión sin terminar, en cualquier punto que sea, en una experiencia del amor que está por definir." [173] Examinaremos primero cierta características o notas que parecen componer una definición, aunque sea /245/ aproximativa, del amor. Luego, el papel del amor en la obra de Camus. Pero aclaramos que, en cuanto al amor, hay que elegir; en efecto, las afirmaciones de Camus no son unívocas y están dadas en una gran variedad de contextos. En este tema reina, pues, una gran imprecisión. Elegimos, desde luego, aquellas afirmaciones que pueden formar un pensamiento relativamente coherente acerca del amor.

Así pues, el amor es una "virtud" [174] y un "deber". [175] El amor implica "aceptación", [176] e impide juzgar al otro. [177] El amor requiere "valentía". [178] Esta valentía consiste en valentía frente a la muerte. [179] El amor, pues, proporciona cierta fortaleza frente a la cual la muerte "no es nada". [180] Sin amor, por el contrario, el mundo es "como un mundo muerto". [181] Y sin embargo, la lucha contra el /246/ absurdo, contra la peste, contra la injusticia, en una palabra, contra la muerte, puede exigir a veces el sacrificio del amor. [182]

---

[173] Ct II, OC II, p. 1241. *Cf.* también *id.*, pp. 1258-1259: "El fin del movimiento absurdo, rebelde, etcétera, el fin del mundo contemporáneo por consiguiente, es la compasión en su sentido primigenio, es decir, en una palabra, el amor y la poesía."

[174] V, OC II, p. 912: "Pero esta época es la nuestra y no podemos vivir odiándonos. Si ha caído tan bajo ha sido tanto por el exceso de sus virtudes como por la grandeza de sus defectos. Lucharemos por una de sus vitudes que viene de lejos. ¿Qué virtud? Los caballos de Patroclo lloran a su amo muerto en la batalla. Todo está perdido. Pero vuelve a empezar el combate con Aquiles, y la victoria está al fin porque la amistad acaba de ser asesinada: la amistad es una virtud."

[175] ES, OC I, p. 1009: "El deber está junto a los que se ama."

[176] Ct II, OC II, p. 1349: "Llega siempre un momento en que los seres dejan de luchar y desgarrarse, y aceptan por fin amarse tal como son. Es el reino de los cielos."

[177] Ca, OC I, p. 542: "Lo han encaramado (a Cristo) sobre un tribunal en lo íntimo de su corazón y golpean, juzgan sobre todo, juzgan en su nombre. Él hablaba dulcemente a la pecadora: 'Yo tampoco te condeno', pero eso no evita nada: condenan, no absuelven a nadie. En el nombre del Señor, ésa es tu cuenta. ¿Señor? Él no pedía tanto, amigo mío. Quería amor, nada más."

[178] ES, OC I, p. 1015: "Diego: ¡Qué hermosa eres! ¡Cómo te amaría si no temiese! —Victoria: ¡Qué poco temerías si quisieras amarme!"

[179] ES, OC I, p. 1027 (paréntesis nuestro): "La Secretaria (es decir, la muerte): ¿Tiene miedo aún? —Diego: No. —La Secretaria: Entonces nada puedo contra usted." *Cf. id.*, p. 1039: "Diego: ¡Ni miedo ni odio; ésa es nuestra victoria!"

[180] Es, OC I, p. 1025: "Diego: ... Yo os digo que no sois nada (a la Secretaria)... En el seno de vuestras más aparentes victorias estáis ya vencidos porque hay en el hombre —mírame— una fuerza que no menguaréis, una locura iluminada, mezclada con miedo y valor, ignorante y victoriosa para siempre. Esta fuerza es la que va a alzarse y entonces sabréis que vuestra gloria era humo." Y P, OC I, p. 250, acerca de una pareja de esposos ya ancianos que se reunían de nuevo: "Pero esa separación brutal y prolongada les había llevado a estar seguros de que no podían vivir alejados uno de otro y que, ante esta súbita verdad aclarada, la peste era poca cosa."

[181] P, OC I, p. 426.

[182] Es el conflicto que presenta J, OC I, pp. 1120-1121: "Dora: Hay demasiada sangre, demasiada violencia. Los que aman de verdad la justicia no tienen derecho al amor. Van erguidos, como yo, la cabeza levantada, los ojos fijos. ¿Qué haría el amor en esos corazones orgullosos? El amor inclina dulcemente las cabezas..."; e *id.*, p. 1124: "Dora: ... No somos de este mundo, somos los justos. Hay un calor, pero no es para nosotros (...). ¡Piedad para los justos! —Kaliayev: Sí; en nuestra condición el amor es imposible."

Ahora bien, acerca del papel que juega el amor en la obra y en el pensamiento de Camus, y acerca de su sentido profundo, se puede decir lo siguiente. Según todas las indicaciones que es posible considerar, el amor aparece como una tercera etapa o fase del pensamiento de Camus o del movimiento que tiene como sus dos primeras etapas el absurdo y la rebelión. Pero así como la rebelión estaba ya en cierta manera contenida en el absurdo (constituyendo el absurdo mismo como estado de conciencia), el amor estaría ya contenido a su vez en la rebelión. "La rebelión demuestra... que es el movimiento mismo de la vida y que no se la puede negar sin renunciar a vivir. Su grito más puro hace cada vez levantarse a un ser. Ella es, pues, amor y fecundidad, o no es nada." [183] El amor, por tanto, no sería sino la máxima actualización de las potencias de la rebelión, o bien, la fuerza de vida y de creatividad que brota de la rebelión cuando ésta revela la solidaridad humana. Como lo dice Roger Quilliot, indudablemente uno de los autores que mejor conocen el pensamiento de Camus y que más han profundizado en su obra:

> Que uno lo aborde como quiera, se encontrará siempre en el absurdo, la rebelión y el amor.
> El absurdo es... el límite humano, el silencio de los cielos, la puerta cerrada a la cual la humanidad entera está confrontada... Pues la rebelión... prorrumpe primeramente en delirio, en odio de sí y del mundo, en deseo de destrucción, antes de convertirse a la creación...
> Entonces surge el amor. El amor animal y terco de los hijos por la madre, el amor obstinado que el pie manifiesta a la tierra y el cielo a las olas, el deseo del hombre por la mujer o la ternura desgarradora de los que van a morir. [184]

/247/ Si la rebelión está ya contenida en el absurdo, y el amor está ya contenido en la rebelión, entonces el amor está ya contenido en el absurdo. El amor es el punto más alto de la rebelión porque es el sentimiento que mejor manifiesta la raíz que la rebelión tiene en el absurdo. En efecto, el amor "es el más humano de los sentimientos, con lo que esta palabra comprende de limitación y de exaltación a la vez. Y de ahí que el hombre no se realice más que en el amor, porque encuentra en él, bajo una forma fulgurante, la imagen de su condición sin porvenir". [185] La profundización máxima en la muerte trae consigo la máxima exaltación de la vida. Y esta profundización no la da más que el amor, parece decir Camus. [186] Con ello se muestra otra vez, bajo una nueva perspectiva, la ambigüedad de la naturaleza humana. La "limitación" y la "exaltación" son las dos caras de un mismo movimiento que constituye la auténtica naturaleza humana. Por eso el hombre *se realiza* en el amor, ya que en él encuentra su naturaleza. Por eso también puede afirmar Camus: "Reina el absurdo, y el amor se salva"; [187] pues la lucha contra el

---

[183] HR, OC II, p. 868.
[184] Quilliot, *La mer et...*, pp. 309-310.
[185] Ct II, OC II, p. 1165.
[186] *Cf.* Ct II, OC II, p. 1146: "*Cumbres borrascosas*, una de las más grandes novelas de amor porque termina en el fracaso y en la rebelión —quiero decir en la muerte sin esperanza."
[187] Ct I, OC II, p. 1015.

absurdo se desarrolla también *en* el absurdo. Como lo dice Quilliot: "La peste es a la vez el antagonista a que se apunta y la arena eterna en que se libra el combate." [188]

Por otra parte, es posible relacionar ahora el tema del amor con el tema de la unidad. La nostalgia de unidad era la exigencia específicamente humana que componía el absurdo junto con la irracionalidad del mundo (entendida ésta como su radical finitud y limitación). El absurdo no surgía sin esa exigencia. Ahora bien, si el amor es el sentimiento que mejor muestra la limitación de la condición humana, la exigencia de unidad puede interpretarse, en efecto, como exigencia de amor. Así lo ha hecho Nguyen-Van-Huy, quien afirma: "La reivindicación de unidad en todos los movimientos de rebelión se confunde así con la reivindicación de amor." [189] A partir del absurdo, se establecería según esto la gradación siguiente: el conocimiento o la lucidez engendra la solidaridad; la solidaridad, el amor, y el amor, la unión. [190] La unión y el amor, a la vez /248/ que señalarían el máximo bien o la máxima aspiración humana, implican la máxima verdad y el máximo conocimiento. Esta interpretación, defendida por Nguyen-Van-Huy, no nos parece discutible más que en un aspecto. Nguyen considera implícitamente que la unión (que en su obra es sinónimo de felicidad, lo cual nos parece, como hemos visto, acertado) es para Camus posible. Esta opinión, en extremo, significaría simplemente la anulación de la verdad de la muerte, lo cual está totalmente alejado del pensamiento de Camus. Pero si bien una unión total es imposible (pues equivaldría a la negación de la separación total de la muerte), hay en la unión grados o niveles posibles. El amor no es solamente, para usar palabras de Nguyen, amor por la "existencia entera", [191] por el ser total, sino también amor por seres particulares, por la naturaleza y, en primer lugar, amor por los hombres. [192] Y lo que da su sentido pleno a la realización del amor por los hombres o del amor por la naturaleza es precisa y definitivamente la imposibilidad de la realización del amor por el ser en su totalidad, es decir, en otras palabras, la imposibilidad radical de la unión total. El pensamiento de Camus es finalmente un humanismo, [193] y no una doctrina que no sabríamos como llamar, de comunicación y unión y salvación con y en el ser absoluto. La única trascendencia para el hombre son los otros hombres. El amor es justamente la realización de esta trascendencia. Pero el amor es imposible sin el reconocimiento lúcido de la verdad de la muerte. "Se trata así de sustraer al amor de la eternidad o por lo menos de los que lo disfrazan con imagen de eternidad." [194] El amor es, en conclusión, el sentimiento que da al hombre la mejor

---

[188] Quilliot, *op. cit.*, p. 194.
[189] Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, p. 84.
[190] *Cf.* Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, p. 179.
[191] *Cf.* Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, p. 84.
[192] Hay que hacer notar que Nguyen-Van-Huy no deja de reconocer estos otros niveles del amor. Sólo que considera que la realización del amor es posible en todos los grados, incluido el del amor por la existencia en su totalidad.
[193] Con las reservas que el mismo Camus tiene para el uso de esta palabra. *Cf.* Ct II, OC II, p. 1185.
[194] Ct II, OC II, p. 1166.

posibilidad de descubrir, en el límite y la exaltación, su naturaleza humana como rebelión frente a una condición mortal común. El amor auténtico *es* ese descubrimiento.

4.2.4. *El pensamiento final de Albert Camus*

El amor "es el más humano de los sentimientos, con lo que esta palabra comprende de limitación y de exaltación a la vez. Y de ahí /249/ que el hombre no se realice más que en el amor, porque encuentra en él, bajo una forma fulgurante, la imagen de su condición sin porvenir". [195] Creemos que este breve texto proporciona, indirecta e implícitamente, la clave para comprender el pensamiento final de Albert Camus. [*] La definición que intentaremos dar de ese pensamiento puede verse entonces como una explicación o explicitación de ese texto. Esta definición, por otra parte, no puede ser más que aproximativa, en vista del carácter inacabado de la obra de Camus y de las ambigüedades y vaguedades a que ya hicimos referencia en el apartado anterior.

Lo primero que hay que destacar son los dos factores "limitación" y "exaltación" y el hecho, fundamental, de que los dos ocurran "a la vez". Clara y sencillamente, lo humano comprende a la vez limitación y exaltación. Esta concepción de lo humano como dividido esencialmente, está en la raíz del pensamiento de Camus y determina —lo hemos visto implícitamente— toda su obra. La presencia de dos elementos y factores opuestos —sombra y luz, revés y derecho— es una característica esencial del pensamiento y la obra de Camus. Con muy diferentes palabras y en muy diferentes contextos, todas las obras de Camus expresan esa doble determinación esencial del hombre o de lo humano. Aunque encontramos ya cierta definición de esa dualidad en la dualidad entre la condición humana mortal y la naturaleza humana rebelde, es conveniente revisar más detenidamente las distintas afirmaciones de Camus al respecto.

La dualidad fundamental del hombre o de lo humano, o, incluso, del "mundo del hombre", está ya presente en los primeros escritos juveniles de Camus. Ahí encontramos, por ejemplo, lo siguiente: "Entre este reverso y este anverso del mundo y de mí mismo, me rehúso a hacer una elección." [196] El título de la primera obra publicada de Camus era sencillamente *El revés y el derecho* y, si se nos exigiera resumir en una palabra el contenido de dicha obra, afirmaríamos sin duda que éste lo constituye un conflicto, una confrontación entre dos términos que se oponen y se complementan. /250/ Baste como ejemplo la célebre afirmación que ya hemos citado: "No hay

---

[195] Ct II, OC II, p. 1165.

[*] Final, aquí, no significa último, sino definitivo. Lo que entendemos por "pensamiento final de Albert Camus" es lo que puede considerarse esencial y definitivo en su pensamiento ya unificado. Es esto lo que en este apartado intentamos definir.

[196] "Notas y variantes" para "Valor", Ch II, p. 274.

amor a la vida sin desesperanza de la vida." [197] Es muy significativo el hecho de que Camus, muchos años más tarde (en el prefacio a *El revés y el derecho* que escribió en 1958; la obra fue publicada en 1937), afirmara:

> "No hay amor por la vida sin desesperanza de la vida", he escrito, no sin énfasis, en estas páginas. En aquella época, yo no sabía hasta qué punto decía la verdad; todavía no había atravesado los tiempos de la verdadera desesperanza. Esos tiempos han llegado y han podido destruir todo en mí, excepto precisamente el apetito desordenado de vivir. [198]

Pero es más significativo todavía el que Camus viera en *El revés y el derecho* algo así como el modelo no sólo del cual su obra entera había partido, sino hacia el cual ésta debería volver: "Si, a pesar de tantos esfuerzos por construir un lenguaje y hacer vivir unos mitos, no logro un día volver a escribir *El revés y el derecho,* nunca habré llegado a nada...", [199] ya que "una obra de hombre no es más que este largo caminar para encontrar con los rodeos del arte las dos o tres imágenes sencillas y grandes sobre las que, por primera vez, se abrió el corazón". [200] Y no hay duda de que esas "imágenes", en el caso de Camus, se relacionan estrechamente con esa dualidad entre un revés y un derecho, un anverso y un reverso. *Bodas,* que fue la segunda obra publicada por Camus, contiene múltiples referencias y alusiones a esa misma dualidad. El título por sí mismo indica cierto lazo; y el ensayo que da título a la obra "Bodas en Tipasa", nos revela el sentido amoroso de ese lazo:

> No hay más que un único amor en este mundo. Estrechar un cuerpo de mujer es retener también contra sí esta alegría extraña que baja desde el cielo hasta el mar. Dentro de un rato, cuando me refrote en los ajenjos para hacer entrar su perfume en mi cuerpo, tendré conciencia, contra todos los prejuicios, de realizar una verdad que es la del sol y será también la de mi muerte. [201]

/251/ El conflicto entre términos opuestos constituye claramente el núcleo de *El mito de Sísifo* y del pensamiento sobre el absurdo. Éste era definido como confrontación, pero esta confrontación constituye, a la vez, la absurdidad y la grandeza de la existencia humana. "Hay en la condición humana, y es lugar común en todas las literaturas, una absurdidad fundamental al mismo tiempo que una implacable grandeza. Las dos coinciden, como es natural." [202] Esta coincidencia o simultaneidad adquiere aquí ya el carácter de una liga necesaria: La noche ya

---

[197] RD, OC II, p. 77.
[198] Prefacio a *El revés y el derecho,* OC II, p. 44.
[199] *Id.,* OC II, p. 46.
[200] *Id.,* OC II, p. 47.
[201] B, OC II, p. 88.
[202] MS, OC II, p. 217.

indica la ocasión para la luz: "Si debe (el hombre) encontrar una noche, que sea más bien la de la desesperanza, que sigue siendo lúcida, noche polar, vigilia del espíritu, de donde se levantará quizá esta claridad blanca e intacta que dibuja cada objeto a la luz de la inteligencia." [203] Esta implicación de los contrarios que componen la dualidad esencial de lo humano está bien señalada en *La peste,* donde expresamente se afirma: "Pero, ¿qué quiere decir la peste? Es la vida nada más." [204] Y cuando Camus, en *El verano,* vuelve de nuevo sobre la noción de absurdo, insiste sobre todo en esa dualidad básica y acentúa la necesidad de la implicación de sus términos:

> ¿Dónde está la absurdidad del mundo?...Con tanto sol en la memoria,¿cómo he podido apostar por lo que no tiene sentido?... Podría responder, y responderme, que el sol precisamente me ayudaba a ello y que su luz, a fuerza de espesor, coagula el universo y sus formas en un deslumbramiento oscuro. Pero eso puede decirse de otro modo, y yo quisiera, ante esta claridad blanca y negra que para mí ha sido siempre la de la verdad, explicarme sencillamente sobre esta absurdidad... Hablar de ella, por lo demás, nos conducirá de nuevo al sol. [205]

En otro de los ensayos de la misma obra, Camus se dedica expresamente a ilustrar con diversas imágenes la misma dualidad y la misma implicación, al mismo tiempo que afirma la constancia de esta relación en su obra: "En esta hora difícil en que nos encontramos, ¿qué otra cosa puedo desear que no excluir nada y aprender a trenzar con hilo blanco y negro una misma cuerda tan tensa que /252/ casi se rompe? En todo lo que he dicho o hecho hasta ahora me parece reconocer estas dos fuerzas, incluso cuando se contrarían." [206] Hilo blanco e hilo negro son también invierno y verano: "En medio del invierno, comprendía finalmente que había en mí un verano invencible"; [207] y las dos caras de una moneda: "La pequeña moneda que traigo aquí conmigo tiene una cara visible, hermoso rostro de mujer... y una cara roída que siento bajo mis dedos..." [208]

Esa permanente dualidad o, quizá sería mejor decir, esa ambivalencia o esa "verdad de dos caras", como la llama Maquet, [209] cuyo carácter esencial ha quedado aclarado, no puede ser resumida más que a los desnudos conceptos de vida y muerte; esa "parte de sombra" y esa "parte de luz", cuya presencia común es lo que más decididamente alimentó todos los escritos de Camus y de la cual, según él mismo dice, los griegos daban testimonio, [210] no son sino la muerte y la

---

[203] MS, OC II, p. 170.
[204] P, OC I, p. 470.
[205] V, OC II, p. 913.
[206] V, OC II, pp. 924-925.
[207] V, OC II, p. 924.
[208] V, OC II, p. 925.
[209] *Cf.* A. Maquet, *op. cit.*, p. 141: "Así, el autor, alcanzando sus cuarenta años (con *El hombre rebelde*), y redondeando su aventura intelectual, vuelve a encontrar esa verdad de dos caras que, cuando niño en las playas de Noráfrica, había sido como la oleada de su sangre, pero ahora elucidada, confirmada, fundada en razón."
[210] *Cf.* A I, OC II, p. 363: "Los griegos sabían que hay una parte de sombra y una parte de luz."

vida. Aunque muchas veces secundaria y accidentalmente, y otras implícitamente, este hecho ha sido reconocido por todos los críticos de Camus —o al menos por todos los que hemos podido consultar. Sería tedioso, sin embargo, acumular citas para apoyar nuestra afirmación; creemos que ésta está suficientemente respaldada por todo lo dicho hasta ahora. [211] Lo que debe ser remarcado, incluso contra ciertos críticos, es el carácter necesario que esa dualidad, esa presencia común de vida y muerte, tiene para Camus. No sólo se afirma, entonces, que esta dualidad es esencial al pensamiento de Camus, no sólo que uno de los términos de la dualidad/253/ implica necesariamente al otro, sino también que esa dualidad es esencial al hombre o al humano. Esto no hace sino reafirmar el carácter cierto que tiene la muerte para Camus. La muerte, pues, y por lo tanto la dualidad vida-muerte, es una determinación esencial del hombre, y no meramente circunstancial o accidental; es decir, no depende de ninguna variación social, histórica o individual. [212] La confrontación entre la vida y la muerte —y todo consiste en reafirmar esto — tiene rango metafísico, y sólo secundariamente rango histórico. Por esto no debe ser motivo de confusión el hecho de haber denominado *condición humana* a la circunstancia del hombre determinada por la muerte, y *naturaleza humana* a la rebelión del hombre frente a aquella condición. Tanto la condición humana, que es lo que constituye la limitación dada por la muerte, como la naturaleza humana, que constituye la exaltación de la vida del hombre debida a la rebelión, son determinaciones esenciales y necesarias del hombre. Así pues, la dualidad esencial que estamos estudiando es precisamente la dualidad entre la condición humana y la naturaleza humana. El punto central del pensamiento de Camus radica justamente en el descubrimiento (y Camus no pretende ser el primero en hacerlo) de que en la esencia misma del hombre se encuentra una confrontación, una división, una ruptura. La distinción entre una *condición* y una *naturaleza* humanas tiene solamente el propósito de acentuar la dualidad esencial del hombre. Pero hay que comprender que esta dualidad define una sola *condición integral del hombre*. Es, pues, un factor determinante de esta condición integral el hecho de sentir la vida como algo propio, como algo humano, como lo radicalmente esencial, y al mismo tiempo sentir la muerte como ajena, como inadecuada a la propia naturaleza, como una realidad heterogénea respecto de

---

[211] Sólo para dar muestra del tipo de reconocimiento que normalmente da la crítica a esa verdad, citaremos solamente a dos autores. Boisdeffre, *op. cit.*,p. 207, ha dicho: "Esta ambivalencia guiará en adelante la obra de Camus: por un lado, la experiencia de la miseria humana; por otro, la afirmación, la reivindicación de un mundo que sea a medida del hombre; por una parte, el mundo del condenado a muerte; por otra, la apoteosis del hombre en pie, la obstinada glorificación del *acto de vivir.*" Y Brisville, *Camus*, p. 36: "El sol y la muerte, Camus pone su honor en no olvidarlos jamás."

[212] *Cf.* Werner, *op. cit.*, p. 57: "De hecho, Camus no desconoce de ningún modo la importancia de la enajenación social. Lo que él dice simplemente, es que una solución eventual del problema de la enajenación social dejaría al hombre *insatisfecho*. El hombre, en la ciudad perfecta, no dejaría de quejarse; seguiría interrogándose sobre el sentido de su destino. Camus se reúne con San Agustín, Pascal. Para él la miseria del hombre es una determinación no simplemente *circunstancial*, sino esencial, de la condición humana, y este desamparo fundamental, nada podría remediarlo."

la propia vida y sus aspiraciones, como algo inhumano, en fin, como una condición que es impuesta.

Podemos entender ahora el hecho de que Camus, habiendo acentuado, o habiendo creído que había acentuado —durante el pensamiento acerca del absurdo— sobre todo la heterogeneidad entre los /254/ dos elementos de la dualidad, su oposición constante, se dedicara posteriormente a hacer ver con mayor claridad la implicación profunda que entre ambos existe, y reafirmara, en consecuencia, la "virtud superior" de la aceptación. La aceptación, en efecto, pone el acento sobre la implicación de los dos elementos de la condición humana integral, más que sobre su oposición. Sin embargo, hay que observar que, en realidad, la aceptación es esencialmente la aceptación de la confrontación, de la dualidad misma. En resumen, la aceptación se refiere a la condición integral del hombre; lo que acepta es, pues, que la naturaleza humana se defina y se realice plenamente sólo en la confrontación con la condición mortal del hombre. Con ello, también la ambigüedad de la naturaleza humana, frente a la cual precisamente Camus invocaba la virtud de la aceptación, adquiere su sentido definitivo. Habíamos aclarado que esta ambigüedad estaba determinada por la posibilidad de tomar y perder la lucidez ante la muerte. Esta vacilación esencial puede verse ya como la vacilación que sufre el hombre (o la naturaleza humana) ante la dualidad esencial de su condición integral; es decir, ante el hecho de que, para apropiarse de su auténtica naturaleza y realizarla mediante la confrontación con la muerte, debe antes que nada reconocer y conservar, asumir y preservar, la realidad misma de la muerte. Esta vacilación, que fluctúa entre una aceptación de la muerte sin confrontación y un rechazo sin conocimiento, se resuelve, o bien en la inautenticidad, o bien, si se mantiene la lucidez, en la auténtica aceptación. La aceptación de la ambigüedad de la naturaleza humana es, pues, en el fondo, la aceptación de la dualidad esencial del hombre y de su condición integral, es decir, del hecho de estar determinado, a la vez, por una condición mortal que limita y una naturaleza que se revela ante esa condición y exalta la vida. La condición integral del hombre se compone, en resumen, de dos elementos: limitación impuesta por la muerte y exaltación debida a la naturaleza rebelde. Estos elementos se oponen tanto como se complementan, se enfrentan tanto como se implican. La limitación es limitación de lo que se exalta, la exaltación es exaltación de lo limitado. La muerte sólo es muerte de la vida y la vida sólo es vida plena ante la muerte.

Calígula decía: "Los hombres mueren y no son felices." [213] Nos preguntábamos antes si los hombres no eran felices a causa de la /255/ muerte. Por otra parte, habíamos concluido, sin realmente fundamentarlo, que el verdadero motor del pensamiento metafísico de Camus era la lucha entre un inagotable afán de felicidad y la muerte. Hallábamos en la lucha misma la única ocasión de felicidad para el hombre que se rebelaba ante el absurdo. Tiene sentido plantear el problema de la felicidad en vista de la relación en que se encuentra con el tema de la dualidad del

hombre. En efecto, "felicidad" en Camus, como lo dice Nguyen-Van-Huy, "quiere decir unidad". [214] Camus lo confirma al decir: "Sí, esta época es la de la separación. Ya no se atreve uno a pronunciar la palabra 'felicidad' en estos tiempos torturados." [215] Así, "plantear el problema de la felicidad es plantear el problema unión-separación. Preguntar si la felicidad es posible viene a ser preguntar si la unión es posible y si la separación no es más que accidental y puede ser rebasada". [216] Si la nostalgia de unidad era, como vimos, "el deseo profundo del espíritu", [217] el impulso primigenio del hombre colocado ante el universo, entonces hay cierta razón en la afirmación de que el motor del pensamiento de Camus era la lucha entre el afán de felicidad y la muerte. Esto puede ser indirectamente corroborado por Camus mismo. En ***El hombre rebelde*** afirma que "la lógica del rebelde es... apostar, frente al dolor de los hombres, por la felicidad". [218] En otra parte, confiesa: "no tengo más que una verdadera vocación. Como hombre, amo la felicidad", [219] y también: "Cuando se ha visto una sola vez el resplandor de la felicidad en el rostro de un ser a quien se ama, se sabe que no puede existir otra vocación para un hombre que la de suscitar esa luz en los rostros que le rodean..." [220] Ahora bien, la nostalgia de unidad, en su confrontación con la separación que la muerte trae consigo, conformaba el /256/ absurdo. La confrontación absurda era así la definición que dábamos de la condición integral del hombre. Camus veía en esa misma confrontación, en esa lucha, la felicidad de Sísifo. "La felicidad y el absurdo son dos hijos de la misma tierra. Son inseparables. El error sería decir que la felicidad nace forzosamente del descubrimiento absurdo. Ocurre también que el sentimiento del absurdo nazca de la felicidad." [221]

Hay que hacer, por consiguiente, una distinción en el pensamiento de Camus por lo que se refiere al problema de la felicidad. Por una parte, ***la felicidad es posible*** en tanto que mantenimiento consciente de la tensión y la confrontación entre los dos términos de la condición absurda. Camus lo asienta claramente en ***Bodas:*** "Pero ¿qué es la felicidad sino la sencilla concordancia entre un ser y la existencia que lleva? ¿Y qué concordancia más legítima puede unir al hombre a la vida sino la doble conciencia de su deseo de duración y de su destino de muerte? [222] En este sentido, como dice Sartre, "la felicidad no era del todo un estado ni del todo un acto,

---

[213] Cg, OC I, p. 718.
[214] Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, p. 9.
[215] A I, OC II, p. 296.
[216] Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, p. 17.
[217] *Cf.* p. 52.
[218] HR, OC II, p. 850.
[219] A II, OC II, p. 467.
[220] Ct II, OC II, p. 1312. Puede cotejarse también, Petersen, *op. cit.*, pp. 87-88: "En último análisis, el interés primario de Camus fue en todo tiempo la felicidad del hombre..."; Simon, *L'homme en procès*, pp. 117 y s.: "Que la felicidad sea el fin de toda actividad humana, esta idea atraviesa de uno a otro extremos la obra de Camus, y realiza la unidad de su pensamiento moral..."; Fullat, *op. cit.*, pp. 185 y s.: "El hombre es un ser hecho para gozar... La moral consistirá en proporcionar el máximo de felicidad terrenal."
[221] MS, OC II, p. 213.
[222] B, OC II, p. 115.

sino esa tensión entre las fuerzas de la muerte y las fuerzas de la vida, entre el rechazo y la aceptación, que el hombre define como el *presente* —instante y eternidad a la vez— y que lo convierte en él mismo. [223] Esta felicidad, producto de la tensión y vivida en medio del mismo desgarramiento que da una aguda lucidez ante la muerte, está firmada inequívocamente por Camus en muchos lugares de su obra. La siguiente declaración, por ejemplo, no deja lugar a dudas: "Aumentar la felicidad de una vida de hombre es extender lo trágico de su testimonio. La obra de arte (si es un testimonio) verdaderamente trágica debe se la del hombre feliz. Porque esta obra de arte estará por entero inspirada por la muerte." [224] Esta es también la felicidad que Camus reivindica para sí en la frase final de "El mar desde cerca": "He tenido siempre la /257/ impresión de vivir en alta mar, amenazado, en el corazón de una felicidad regia." [225]

Ahora bien, por otra parte, *la felicidad es imposible,* de acuerdo también con el pensamiento de Camus, si consideramos que la nostalgia de unidad no puede nunca ser satisfecha. La dualidad permanece siempre. "Los hombres mueren y no son felices", y no son felices porque mueren. "Se puede imaginar a Sísifo dichoso —dice Rachel Bespaloff— pero el gozo está para siempre fuera de su alcance. Camus lo sabe mejor que nadie, y es por eso que no se tranquiliza con Sísifo. Es por eso que no se tranquilizará jamás." [226] Este gozo, esta felicidad imposible, toma en varias obras de Camus un nombre significativo —nombre que ha hallado un eco favorable en algunos de sus críticos—, el de *salvación.* Así distingue Albert Maquet, por ejemplo, tomando como base la postura del doctor Rieux en *La peste:*

> Defender a la humanidad contra la muerte, sin perder de vista el hecho de que toda victoria es sólo temporal, y que tarde o temprano la muerte triunfará. *Atender,* pero no *salvar.* Rieux claramente lo estipula al Padre Paneloux... Así pues, sin circunloquios, afirma su determinación por la felicidad terrenal en medio de un universo cerrado a la idea de cualquier tipo de salvación. Habiendo establecido "una demarcación tan clara entre la idea de felicidad y la idea de salvación", como enfatiza André Rousseaux, el novelista mantiene su pensamiento inequívocamente. [227]

Hay que negar, en efecto, toda posibilidad de salvación si se quiere ser fiel al pensamiento de Camus. Podríamos repetir aquí la crítica que hicimos a Nguyen-Van-Huy en el apartado

---

[223] Sartre, "Respuesta..." *Situaciones* IV pp. 85-86. *Cf.* también Ruiz de Santiago, *op. cit.,* p. 102: "El hombre hasta aquí es un ser llamado a realizar su felicidad, la cual se logra mediante la aceptación de la radical ambigüedad del ser. Por ello no podría decirse que la felicidad esté unida irravocablemente al optimismo, sino más bien al amor que despierta el mundo con su riqueza y pobreza, con su donación completa y limitación estrecha, con su fervor y rechazo, con su revés y derecho."
[224] Ct I, OC II, p. 1018.
[225] "El mar desde cerca", OC II, p. 935.
[226] Bespaloff, "Le monde... ", *Les critiques,* p. 147.
[227] Maquet, *op. cit.,* p. 94. La cita de Rousseaux está tomada de "Albert Camus et la philosophie du bonheur", en *Littérature du* xx*e, siècle,* París, 1949.

anterior en relación con la posibilidad que, en su opinión, hay de establecer la unión (y por consiguiente la felicidad) total, la cual enuncia así: "En la experiencia de la rebelión metafísica, y teniendo al hombre como punto de partida, descubre (el hombre camusiano, es decir, Camus mismo) la identidad de su ser con el Ser supremo en el cual le es preciso siempre integrarse de antemano para realizar /258/ una felicidad perfecta." [228] Como interpretación subjetiva del pensamiento de Camus, o mejor dicho, de algunos fragmentos de sus obras, esa opinión nos parece respetable. Pero la idea que Camus tenía acerca de la muerte fue una idea que nunca varió; y si la nostalgia de unidad, como el mismo Nguyen-Van-Huy afirma, choca siempre en primer lugar con la muerte (que es para él la separación total), esa nostalgia de unidad, de felicidad y salvación, nunca dejó tampoco de ser lo que siempre fue, nostalgia y aspiración siempre renovadas, el afán de imposible de Calígula. Esta nostalgia encuentra en el amor, ciertamente, la ocasión de expresarse y manifestarse como la característica más profundamente humana, porque el amor le da "la imagen de su condición sin porvenir", y así ella puede erigirse en rebelión contra la muerte y realizar plenamente la naturaleza humana. No es, por tanto, a pesar de la imposibilidad de la salvación, sino a causa de ella, como el hombre puede encontrar la única felicidad posible, la felicidad de compartir en el amor la tensión permanente de la "doble conciencia de su deseo de duración y de su destino de muerte". [229]

Antes de concluir esta exposición del pensamiento final de Camus, nos permitiremos una breve referencia a su optimismo, el cual guarda cierta relación con el tema de la felicidad. En una ocasión, Camus dijo "...si el cristianismo es pesimista en cuanto al hombre, es optimista en cuanto al destino humano. ¡Pues bien! Yo diré que, pesimista en cuanto al destino humano, soy optimista en cuanto al hombre". [230] El destino humano significa, claramente, la condición mortal del hombre. Camus no puede ser optimista a este respecto. Pero al mismo tiempo tiene optimismo por lo que respecta al hombre, es decir, a la naturaleza humana. Si duda de la salvación, no duda de que el hombre puede alcanzar la felicidad. Este es el único sentido que puede darse a un buen número de sus afirmaciones acerca de la esperanza, y no en el sentido, que a veces se les ha pretendido dar, según el cual Camus instauraba de nuevo la esperanza en una vida futura. Esta esperanza, como vimos, es desechada por Camus; constituye incluso un "pecado contra la vida". Pero las afirmaciones como: "Mientras haya un solo espíritu que acepte /259/ la verdad por lo que es y tal como es, habrá sitio durante largo tiempo para la esperanza", [231] o: "No hay paz sin esperanza", [232] o: "Felizmente, cuando no se conservan más que esperanzas razonables, siente

[228] Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, p. 200. Paréntesis nuestro.
[229] *Cf.* "Intuiciones", EJ, Ch II, p. 158: "...'Tu infelicidad proviene del hecho de que todavía no amas plenamente...'"
[230] A I, OC II, p. 361.
[231] A I, OC II, p. 256.
[232] P, OC I, p. 455.

uno el corazón firme", [233] aluden naturalmente a una esperanza que no rebasa esta misma vida. Que incluso esta misma esperanza estaba negada en *El mito de Sísifo* y en la moral de la rebelión ante el absurdo, es innegable: la muerte anula no sólo la esperanza en una vida futura, sino toda esperanza. La postulación de esa nueva esperanza constituye, pues, en efecto, un *salto* en el pensamiento de Camus. Pero es un salto de la misma índole que el paso que significa el descubrimiento de la solidaridad con los otros hombres y del amor por ellos, "pues el amor exige un poco de futuro". [234] Por lo demás, quizá ni siquiera pueda hablarse de un "salto". Esta esperanza, después de todo, es "la misma que impide a los hombres entregarse a la muerte y que no es sino una mera obstinación en vivir". [235]

La única felicidad accesible al hombre es, pues, una felicidad que se realiza en esta tierra y que consiste, como vimos, en una tensión lúcida entre las aspiraciones vitales del hombre y la realidad escueta de la muerte. Estos dos términos componen, en síntesis, la dualidad esencial que hemos estudiado. Y si el impulso vital por excelencia es para Camus la necesidad de unidad (felicidad) y la muerte constituye la separación total y absoluta, el descubrimiento que ha hecho Camus del pensamiento de los límites y la medida, parece haberlo llevado a una concepción de la unidad distinta y más afín a su idea de una felicidad posible. Nos referimos a la concepción de la unidad, no ya como anulación de los contrarios, como disipación de las dualidades, sino como "armonía de contrarios". [236] Esta armonía de contrarios correspondería al equilibrio que la aceptación trae consigo, a la medida entre naturaleza e historia, entre la individualidad y la solidaridad, y equivaldría a la felicidad que Camus postula /260/ como posible. Por otra parte, estaría conforme con la conclusión a que muchos autores llegan en sus estudios acerca del pensamiento de Camus, a saber, que éste termina en un equilibrio "entre sí y no", en un balance estable entre todas las parejas de contrarios que Camus encontró en su camino. La conclusión final serían esas palabras que, según Camus, dan "la fórmula de la victoria absurda": "Resuena entonces una palabra desmesurada: 'A pesar de tantas pruebas, mi edad avanzada y la grandeza de mi alma me hacen juzgar que todo está bien.'" [237] De acuerdo con esto, y siguiendo a Mélançon, "se puede incluso hablar de una evolución a propósito de la actitud de Camus hacia la

---

[233] A I, OC II, p. 312.
[234] P, OC I, p. 353.
[235] P, OC I, p. 425.
[236] *Cf.* A I, OC II, p. 383: "Pues lo que busca el conquistador de derecha o de izquierda no es la unidad, que ante todo es armonía de contrarios, sino la totalidad, que es el aplastamiento de las diferencias."
[237] MS, OC II, p. 213. Transcribimos en seguida el comentario de Louis Faucon a esta "cita" que hace Camus de las palabras del *Edipo* de Sófocles *(cf.* P1 II, p. 1452; *P.* 197. 2.): "El texto de Sófocles es traducido muy libremente por Camus. De hecho, Edipo declara: 'Saber resignarme, he ahí lo que me enseñan las pruebas, los años y una nobleza natural'. Él pronuncia estas palabras, no 'en el mismo instante' en que recibe la revelación que lo aplasta (*Edipo rey*), sino años más tarde, cuando va a pedir, guiado por Antígona, la hospitalidad de Teseo (*Edipo en Colona,* hacia 7 y 8). "'Todo está bien' se parece a una fórmula de Creonte en *Edipo rey,* hacia 1516: 'Todo es bueno cuando se hace a punto'. Camus toma su traducción de Montherlant *(Mors et Vita,* Grasset, 1932, p. 189; *Service inutile,* Grasset, 1935, p. 171). Nietzsche, en *El origen de la tragedia,* cap. 9, comenta paradójicamente la 'serenidad' de Edipo."

muerte. Se trataba primeramente de 'morir irreconciliado', pero gradualmente es más bien cuestión de su aceptación en la lucidez, sin amargura". [238] Aunque tal parezca ser, en efecto, la conclusión más obvia del pensamiento de Camus, y aunque en parte lo sea en realidad, creemos sin embargo que no da cuenta todavía de todos los hechos, es decir, de todas las afirmaciones u omisiones de Camus. Hay que considerar también que su pensamiento en este punto es, como dijimos, ambiguo. En primer lugar, Camus no define nunca con precisión lo que entiende por unidad. Si la unidad se entiende como "armonía de contrarios", entonces no se ve con claridad en qué consistiría la "nostalgia de unidad", que a lo largo de todo el pensamiento de Camus se opone de un modo absoluto a la realidad de la muerte, y que desde sus escritos juveniles se encontraba ya "frente a dualidades cuyos términos son irreconciliables". [239] Si "una suerte de ritmo binario, insistente y despótico, reina sobre la vida y las ideas", [240] es cierto /261/ que muchas dualidades u oposiciones podrían ser superadas mediante una armonía, y que en esto consistiría su "unidad". Pero en otro lugar Camus afirma expresamente que

> para un espíritu en lucha con la realidad, la única regla es entonces mantenerse en el punto en que los contrarios se enfrentan, a fin de no eludir nada y de reconocer el camino que lleva más lejos. La medida no es pues la impertinente resolución de los contrarios. No es nada más que la afirmación de la contradicción, y la decisión firme de mantenerse ahí para sobrevivir ahí. [241]

A la afirmación de esta contradicción se la puede llamar, si se quiere (Camus mismo lo hace, en el mismo lugar, más adelante), "equilibrio" o "armonía". De todos modos, debe sostenerse lo que es esencial: el hecho de que los contrarios no pierdan nada de su realidad o de su fuerza por el hecho de que entre ellos se equilibren. Claramente, para Camus, la afirmación de la contradicción implica la más ardua tensión, pues "detenerse sobre este límite significa decir en realidad que es preciso mantenerse sobre la frontera más extrema de la lucha, en la que el desgarramiento no se separa de la lucidez". [242] La felicidad, la aceptación, el "equilibrio", requieren entonces que la nostalgia de unidad se mantenga como tal, esto es, como un impulso y una aspiración absolutamente exigentes pero absolutamente insatisfechos. La unidad es pues de nuevo unidad imposible, y la muerte siempre separación absoluta, total y necesaria; se trata siempre de "morir irreconciliado".

---

[238] 238 Mélançon, *op. cit.*, pp. 220-221
[239] EJ, Ch II, p. 223.
[240] *Ibid.*
[241] "Defensa de *El hombre rebelde*", P1 II, p. 1710.
[242] *Id.*, P1 II, p. 1709.

> El centro del pensamiento camusiano —afirma Werner—, su punto de partida si se prefiere, es —no podría insistirse demasiado— el frente a frente con la muerte. La muerte nunca ha dejado de ser, para Camus, un escándalo —el escándalo. Y este escándalo, Camus intenta *afrontarlo.* Rechaza toda "esquiva", todo "remedio" ... Nada podría realmente *neutralizar* la muerte. La muerte es por principio irrebasable, irreducible. [243]

Ahora bien, es en ese punto preciso en que muerte y vida se enfrentan, en que la vida afronta la muerte, en la afirmación de la /262/ contradicción, donde debe surgir la cuestión del sentido de la vida. Porque, contrariamente a lo que podría suponerse, para Camus no basta con vivir. Es decir, la naturaleza humana no se realiza por el mero hecho de existir: es necesario asumir el sentido de su existencia. Como lo dice Diego en *El estado de sitio:* "Mi vida no es nada. Lo que cuentan son las razones de mi vida. No soy un perro." [244] El sentido de la vida es también lo que Calígula niega al ejercer un poder sin límites y transformar "su filosofía" en cadáveres"; así lo afirma Quereas: "Eso es lo que me espanta en él y lo que quiero combatir. Perder la vida es poca cosa y no me faltará el valor cuando sea necesario. Pero ver disiparse el sentido de esta vida, desaparecer nuestra razón de existir, eso es insoportable. No puede vivirse sin razón." [245] Y según la terminante fórmula de *El hombre rebelde:* "No basta con vivir; se necesita un destino..." [246]

Evidentemente, un sentido trascendente de la vida es impensable, pues significaría la "neutralización" de la muerte, su "relativización", y la muerte constituye un absoluto. Pero por este mismo hecho, la muerte se convierte en la "condición misma" del sentido. [247] Se trata, como hemos visto, de un sentido inmanente. Este sentido inmanente se revelaba, concluíamos, sobre el fondo de la muerte, y consistía en cierta *unidad* en que se resumía la vida. Esta unidad se descubre solamente sobre el fondo de la muerte, porque sólo la muerte concluye la vida, la convierte en una totalidad cerrada, en absoluto. Mientras la vida dura, los actos humanos

> escapan en otros actos..., huyen como el agua de Tántalo hacia una desembocadura todavía ignorada. Conocer la desembocadura, dominar el curso del río, captar finalmente la vida como destino, he ahí su verdadera nostalgia (de los hombres) en lo más intrincado/263/ de su patria. Pero esta visión, que, por lo menos en el conocimiento, les reconciliaría finalmente consigo mismos, no puede aparecer, si aparece, más que en este momento fugitivo que es la muerte;

---

[243] Werner, *op. cit.*, pp. 114-115.
[244] ES, OC I, p. 1044.
[245] Cg, OC I, p. 741.
[246] HR, OC II, p. 829.
[247] *Cf.* Werner, *op. cit.*, pp. 114-115: "Para él (Camus), la muerte, lejos de arruinar la posibilidad del sentido, es su condición misma. *Es porque* la vida es finita (y no *a pesar* de ello) que posee un sentido, un valor. Y Camus va hasta la meta de su razonamiento. Si la muerte es condición de sentido, inversamente el esfuerzo por neutralizarla condena al hombre al sinsentido. ¿Qué en efecto hay más insensato que la búsqueda del más allá —o la exaltación de la totalidad histórica? En los dos casos, el individuo pierde lo *esencial,* que es la vida, *esta* vida."

todo se concluye con ella. Para existir una vez en el mundo, es preciso no existir ya para siempre. [248]

La unidad de que aquí se trata no puede ser, hay que entenderlo así, la unidad absoluta que traería la inexistencia de la muerte y de la cual el hombre tiene nostalgia: ésta equivaldría solamente a la eternidad. La nostalgia de unidad es "incansable necesidad de durar", [249] y únicamente la carencia de una duración eterna y la lucidez ante ella, hacen al hombre capaz de descubrir esa otra unidad, la única real, en la forma acabada y completa que su vida toma frente a la muerte. Se puede de este modo comprender, sin confusión, esta temprana declaración de Camus: "Uno debería sostener que justamente como hay una necesidad de unidad, hay una necesidad de muerte, porque ésta permite a la vida formar un único bloque, en oposición..." [250] Por supuesto, si la nostalgia de unidad es radicalmente "necesidad de durar" no puede ser al mismo tiempo "necesidad de muerte". Lo que esta declaración pone de manifiesto no es más que la necesidad de la lucidez ante la muerte para hacer cobrar a la vida el sentido relativo que es el único que puede alcanzar. Sentido relativo, porque es un sentido inmanente y porque se obtiene sólo en relación con el absoluto de la muerte. "La vida no es para Camus susceptible de revestir un sentido más que en la perspectiva de la condenación a muerte." [251] Pero sentido absoluto también, porque lo que se opone de un modo absoluto al absoluto de la muerte, tiene que ser también absoluto. Por eso decíamos más arriba que el sentido relativo de la vida cobra para Camus *valor de absoluto.* Si quizá no se pueda afirmar que la vida sea un absoluto en sí, lo es por lo menos para el hombre que la vive. La unidad que asume ante la muerte es también unicidad. La vida unida, formando un todo, se manifiesta como única. Esta unicidad es otro rasgo que permite afirmar su sentido absoluto. [252]

En conclusión, Camus atribuye a la muerte el doble papel privilegiado de quitarle a la vida, primero, el sentido absoluto, la unidad plena y la forma perfecta que el hombre siente que la vida merece tener, y después, proporcionarle el único sentido, la única unidad y la única forma que en realidad tiene. Por un lado, la muerte limita la vida; por el otro, la exalta. No la limita más que en la medida en que la exalta; no la exalta más que en la medida en que la limita. "'Todo muro es una puerta'", dice Camus citando a Emerson. La muerte es, en efecto, un muro. Pero "no

---

[248] HR, OC II, p. 827.
[249] HR, OC II, p. 828.
[250] EJ, Ch II, p. 177.
[251] Werner, *op. cit.*, p. 99.
[252] *Cf.* Werner, *op. cit.*, p. 116: "Pero, para Camus, ni la vida ni la muerte se dejan relativizar. La vida, la muerte, son Absolutos. Y la filosofía no podría tener otra tarea que *ahondar* el sentido de estos Absolutos —que elucidarlos." Pero, por lo demás, la afirmación de la vida, y de la muerte, como absolutos, no tenía el propósito en Camus de discutir categorías filosóficas o abrir un debate filosófico. Estará claro, con todo lo dicho, que a lo que Camus se opone con esta afirmación es a las ideologías o a las doctrinas que intentan encontrar el sentido de la vida del hombre en

busquemos la puerta ni la salida, en otro sitio más que en el muro contra el que vivimos. Busquemos, por el contrario, el descanso donde se encuentra; quiero decir, en medio mismo de la batalla". [253]

Pero acaso la conclusión a que hemos llegado tampoco dé cuenta cabal de todos los hechos. Acaso haya que considerar que una serie de afirmaciones acerca de un "enigma" y del "sentido de lo sagrado" conforma un estudio aún superior del pensamiento de Camus. Camus afirma, en efecto, lo siguiente: "Un enigma feliz me ayuda a comprender todo." [254] Este enigma, que en el ensayo que lleva el mismo título parece sustituir (y algunos autores lo han pensado así) [255] punto por punto al absurdo, consiste ya no en una razón y un impulso que se enfrentan a la irracionalidad del mundo y al fracaso final de la muerte, sino "un sentido que se descifra mal porque deslumbra". [256] A esta luz deslumbrante del enigma se refiere Carol Petersen cuando afirma:

> Significativo como haya sido el papel de la desesperación en su vida, valientemente como se haya aventurado en todas las direcciones/265/ de su dominio, no persistió, al final, en apegarse a él, sino que se sobrecreció respecto de él, creció fuera de sus límites y más allá de ellos... Esto vino a ser la base en la cual alcanzó una superación hacia una nueva luz, y esta luz, verdaderamente, sintió que era una continuación natural de la desesperación. [257]

Por otra parte, en una entrevista de 1959, [258] el año anterior al de su muerte, a la pregunta: "Usted ha escrito, un día: 'Secreto de mi universo: imaginar a Dios sin la inmortalidad del alma.' ¿Puede usted precisar vuestro pensamiento?", Camus respondió: "Sí. Tengo el sentido de lo sagrado y no creo en la vida futura, eso es todo." Además del hecho de que esta respuesta no constituye, creemos, ninguna precisión de la afirmación inicial, y de que ambas declaraciones sirven, como vimos, para confirmar la primacía de la idea de la muerte en el pensamiento de Camus, puede suponerse que la posesión de este sentido de lo sagrado o la imaginación de Dios constituye también, junto con el enigma, una concepción que trasciende todas las demás categorías de ese mismo pensamiento. El mismo Jean Grenier, que intimó con Camus desde sus

---

algo exterior a esa vida misma (sea la inmortalidad, la historia, el sinsentido mismo, etcétera, entendidos éstos como absolutos), desvalorizándola, en consecuencia, totalmente.

[253] D, OC II, p. 1391.

[254] V, OC II, p. 913.

[255] *Cf.* por ejemplo, Nguyen-Van-Huy, *op. cit.*, p. 197: "La luz o el sol es para él (Camus) un 'enigma feliz' que le ayuda a comprender todo. Con la luz ve desaparecer toda la absurdidad del mundo, confundirse en el mismo esplendor la inmanencia y la trascendencia... En su deseo de sobrepasar la condición humana, todos los personajes camusianos piensan, a su manera, en esta luz."

[256] V, OC II, p. 917.

[257] Petersen, *op. cit.*, p. 97.

[258] "Réponses a Jean Claude Brisville", en Brisville, *op. cit.*, p. 190, y P1 II, p. 1923.

años de escuela hasta su muerte, ha acentuado el "carácter no laico de su obra". [259] Fullat ha dicho, a su vez, que "apostar por el *sentido* del mundo sólo es posible en un clima de Fe. Cuando Camus le busca sentido al mundo empieza a respirar una atmósfera sagrada". [260] Pero todo esto es posible interpretarlo de otro modo, y, por lo demás, ¿qué apreciación más simplemente correcta del pensamiento de Camus que la que expresó William Faulkner?: "A pesar suyo, pasó su vida buscando y exigiendo de sí mismo las respuestas que sólo Dios conocía." [261]

Desde luego, es posible considerar, con Onimus, que "el 'fondo del problema' en Camus es religioso y se designa así aquello que está en el origen de las religiones: la angustia existencial, el sentimiento de culpabilidad, el horror de la muerte y la experiencia atroz del absurdo". [262] Camus mismo ha reconocido que el fondo del /266/ problema, la "fiebre de unidad" que lucha con "un mundo disperso", es también el fondo de la religión.

> Esta fiebre que eleva el corazón por encima de un mundo disperso, del que, sin embargo, no puede arrancarse, es la fiebre de la unidad. No desemboca en una evasión mediocre, sino en la más obstinada reivindicación. Religión o crimen, todo esfuerzo humano obedece finalmente a este deseo irrazonable y pretende dar a la vida la forma que no tiene. [263]

Toda la diferencia entre la religión y pensamiento camusiano, por así decirlo, estaría dada entonces por la estipulación o la negación del término que se opone radicalmente , que es la muerte; lo cual, una vez más, confirmaría el hecho de que la muerte es el factor que determina, en última instancia, la concepción metafísica de Camus y, por consiguiente, sus concepciones ética, política y, también, su concepción estética. Por lo que toca al enigma, cabe la posibilidad de considerarlo todavía como una expresión diferente de la misma aceptación y del "equilibrio" trágico con que concluye el pensamiento de Camus. Con ello el enigma sería, no un paso más allá del absurdo, sino el mismo extremo y coronación del absurdo. Algo así propone, por ejemplo, Jean-Marie Domenach en *Le retour du tragique:*

> Pero esta tragedia desorbitada, privada en adelante de lazos y de desenlace, sumerge la tragedia misma, y es el enigma el que nos es entregado, como si fuera la lección. A semejanza de Hegel y de Nietzsche, Camus saca de la tragedia clásica la sustancia de su meditación, pero no busca, como ellos, superarla. Se instala en el vaivén entre la exposición indignante del mal incomprensible y la sabiduría terminal del "todo está bien"; de esta paradoja, hace su lirismo y su moral. [264]

---

[259] Grenier, "L' oeuvre et l' Homme", *Les critiques*, p. 167.
[260] Fullat, *op. cit.*, p. 116.
[261] Citado por Boisdeffre, *op. cit.*, p. 251, nota.
[262] J. Onimus, *Camus*, p. 12.
[263] HR, OC II, p. 829.

Quedan, sin embargo, otras afirmaciones de Camus cuya oscuridad merece ser respetada. Luego de postular la aceptación, la "voluntad de vivir sin negar nada a la vida", Camus dice: "Pero esto se parece todavía a una moral, y nosotros vivimos por algo que va más lejos que la moral. Si pudiésemos nombrarlo, ¡qué silencio! ..." [265] /267/ Y un poco más adelante: "A veces, en la hora de la primera estrella en el cielo todavía claro, bajo una lluvia de luz fina, he creído saber. Sabía en verdad. Sigo sabiendo, quizá. Pero nadie quiere nada con este secreto..." [266] Ya es, por lo demás, suficientemente enigmático el hecho de que sea precisamente un enigma el que haga comprenderlo todo. Si así pues respetamos el enigma que Camus evoca —lo que nos parece la actitud más recta—, si este enigma no señala de nuevo la verdad que Djémila hizo aprender a Camus

> —no sé por qué, ante este paisaje lleno de barrancos, ante este grito de piedra lúgubre y solemne, Djémila, inhumana a la caída del sol, ante esta muerte de la esperanza y de los colores, yo estaba seguro de que, llegados al fin de una vida, los hombres dignos de este nombre deben volver a encontrar este enfrentamiento, renegar de las pocas ideas que fueron suyas y recobrar la inocencia y la verdad que lucen en la mirada de los hombres antiguos frente a su destino—, [267]

no podemos menos que concluir nuestra interpretación también con un enigma. O bien Camus nunca abandonó la lucidez del desnudo enfrentamiento de la plenitud vital ante la muerte, o bien acogió enigmáticamente esa lucidez dentro de otra luz más deslumbrante o más nítida que nunca alcanzó a revelarnos del todo. Cualquiera que sea la decisión que se tome, Sartre tiene razón cuando, en el hermoso artículo con que rindió homenaje a Camus, afirma:

> En la medida en que el humanismo de Camus contiene una actitud *humana* ante la muerte que había de sorprenderlo, en la medida en que su búsqueda orgullosa de la felicidad suponía y reclamaba la necesidad *inhumana* de morir, reconocemos en esta obra, y en la vida que no es separable de ella, el intento puro y victorioso de un hombre que luchó por rescatar cada instante de su existencia al dominio de su muerte futura. [268]

Apéndice: Arte rebelde

Así como el pensamiento de la rebelión constituye, en opinión de Camus, una continuación del pensamiento acerca del absurdo,/268/ las reflexiones acerca del "arte rebelde", que se resumen sobre todo en el capítulo cuarto de *El hombre rebelde* bajo el título "Rebelión y arte" y

---

[264] J. M. Domenach, *Le retour du tragique*, Éditions du Seuil, París, 1967, p. 223.
[265] V, OC II, p. 925.
[266] V, OC II, p. 926.
[267] B, OC II, p. 95.

en los *Discursos de Suecia,* son la continuación de las reflexiones sobre el llamado "arte absurdo". Y en efecto, las reflexiones acerca del arte rebelde tienen como presupuesto todas las conclusiones relativas al arte absurdo, y además recogen y reflejan los temas principales desarrollados por el pensamiento sobre la rebelión, considerada ya ésta como una actitud y una moral [269] generales, establecidas ante la condición metafísica del hombre tanto como ante su condición histórica.

El arte sigue siendo, como antes, "lucha contra la muerte"; pero ahora asume también su responsabilidad —con el riesgo que ella implica— para con la historia, tal como la rebelión se levanta en la historia para luchar contra la muerte que se manifiesta en ella, por más que Camus considere esa responsabilidad menos un "compromiso" que una necesidad. "A partir del momento en que la misma abstención se considera como una elección, el artista, sancionado, o elegido como tal, lo quiera o no, se ha embarcado." [270] Es conocida la sentencia: "Crear hoy es crear peligrosamente." [271] Para Camus, el artista, que antes se encontraba "como si dijésemos en el graderío" ("Cantaba por nada, para sí mismo, o, en el mejor de los casos, para dar ánimos al mártir y distraer un poco de su apetito al león"), [272] se encuentra ahora él mismo "en la arena". [273] Es en este campo, dentro del cual el arte y el artista se ven forzados a moverse, donde se lucha "a cara descubierta, contra el instinto de muerte que actúa en nuestra historia". [274] Ahí, el arte y el artista defenderán los mismos valores que fueron sacados a luz por la moral de la rebelión. Así, por ejemplo, "el arte solo no podría asegurar ese renacer que supone justicia y libertad. Pero sin él, este /269/ renacer no tendría formas y, por tanto, no sería nada"; [275] y "el artista es testigo de la libertad". [276] También la defensa del valor de la verdad es una de las cargas del artista: "... las dos cargas que constituyen la grandeza de su oficio: el servicio de la verdad y el de la libertad". [277] El arte rebelde afirma la solidaridad: "El objetivo del arte... no es legislar o reinar; es en primer lugar comprender"; [278] y, por lo tanto, necesariamente, la solidaridad contra la muerte. "(El artista) es el abogado perpetuo de la criatura viva, precisamente porque es viva. Aboga verdaderamente en favor del amor al prójimo y de lo próximo, no por este amor de lo lejano que

---

[268] Sartre, "Albert Camus", *Situaciones* IV, p. 98.
[269] *Cf.* Fullat, *op. cit.*, p. 225: "La actividad artística es también una actividad ética, que aquellos que se sienten con vocación deben aceptar como una manera de defender al hombre. Esta actividad creadora sigue las mismas directrices arriesgadas que se han señalado para la actividad ética..."
[270] D, OC II, p. 1374. Y Camus continúa: "'Embarcado' me parece aquí un término más preciso que la palabra 'comprometido'. No se trata, en efecto, para el artista, de un compromiso voluntario, sino más bien de un servicio militar obligatorio."
[271] HR, OC II, p. 841; y D, OC II, p. 1375.
[272] D, OC II, p. 1375.
[273] *Ibid.*
[274] D, OC II, p. 1371.
[275] A II, OC II, p. 471.
[276] A I, OC II, p. 384.
[277] D, OC II, p. 1371.

degrada al humanismo contemporáneo en catecismo de tribunal." [279] Cuando Camus afirma que el escritor "no puede ponerse al servicio de los que hacen la historia: está al servicio de los que la sufren", [280] y señala que "los artistas atestiguan por lo que se niega a morir en el hombre. No son enemigos de nadie más que de los verdugos", [281] "ellos están de parte de la vida, no de la muerte... Por su vocación están condenados a la comprensión de eso mismo que es enemigo suyo", [282] se refiere claramente a la misma lucha en y contra la historia que había propuesto con la rebelión contra la condición histórica. El arte es así un aspecto o una forma de rebelión. [283] Cuanto se ha dicho de esta rebelión es aplicable, por consiguiente, al arte.

De esta manera, Camus encuentra también dos posturas en relación con el arte, dos "estéticas", opuestas y extremas (las cuales corresponderían al "historicismo puro" y al "antihistoricismo puro" que hallamos antes), mientras que considera al arte rebelde como un término medio entre ambas. No nos extenderemos en la exposición de las opiniones de Camus acerca de estas dos estéticas. Bástenos citar lo siguiente:

> Las dos estéticas durante largo tiempo se han enfrentado —la que recomienda una negación total de la actualidad y la que pretende/270/ rechazar todo lo que no sea actualidad— acaban, sin embargo, por unirse, lejos de la realidad, en una misma mentira y en la supresión del arte. El academicismo de derechas ignora una miseria que el academicismo de izquierda utiliza. Pero, en ambos casos, se refuerza la miseria al mismo tiempo que se niega el arte. [284]

Frente a ambas estéticas, el arte rebelde constituye la medida. "La obra más elevada será siempre, como en los trágicos griegos, en Melville, Tolstoi o Molière, la que equilibre lo real y la negación que el hombre opone a lo real, cada uno haciendo rebrotar a lo otro en un incesante brotar que es el mismo de la vida alegre y desgarrada." [285] La misma idea es expresada por Camus de varias maneras: "El arte no es ni la negación total ni el consentimiento total de lo que existe. Es al mismo tiempo negación y consentimiento, y por eso no puede ser otra cosa más que un perpetuo desgarramiento renovado." [286] Como se ve, las conclusiones a que llega la reflexión sobre el arte rebelde son, en esencia, las mismas a las que llegaba finalmente el pensamiento de la rebelión. Pero quizá todavía puedan aclararse en ellas ciertos puntos, porque en el arte "la rebelión se deja observar... en estado puro, en su complicación primitiva". [287]

---

[278] D, OC II, p. 1387.
[279] *Ibid.*
[280] D, OC II, p. 1370.
[281] A I, OC II, p. 385.
[282] *Ibid.*
[283] J, OC I, p. 1070: "Annenkov: Yanek... dice que la poesía es revolucionaria."
[284] D, OC II, p. 1385.
[285] D, OC II, p. 1386.
[286] D, OC II, p. 1385 y s.
[287] HR, OC II, p. 820.

En primer lugar, el arte es, pues, "ese movimiento que exalta y niega al mismo tiempo. 'Ningún artista tolera lo real', dice Nietzsche. Es verdad; pero ningún artista puede prescindir de lo real. La creación es exigencia de unidad y negación del mundo. Pero rechaza al mundo a causa de lo que a éste le falta". [288] El arte muestra así, junto con la exigencia metafísica de unidad, [289] la radical imposibilidad de alcanzar esa unidad total. Pero al mismo tiempo, muestra también, mejor que ninguna otra osa, la posibilidad de encontrar, de "crear" (y en este sentido las palabras "creación artística" son profundamente significativas), la unidad que la vida adquiere de cara a la muerte. Por eso dice Camus que la rebelión es "fabricante de universos". [290] El arte, que es así "una rebelión /271/ contra el mundo en lo que tiene de huidizo e inacabado", [291] puede dar a la vida, a la realidad, la forma de que por su limitación carecen. A esta forma, que de alguna manera sustituye, en opinión de Camus, al sentido trascendente e imposible de la existencia, la llama "trascendencia viva", [292] y asegura que ella puede "hacer amar y preferir a cualquier otra cosa este mundo mortal y limitado". [293] Se encuentran aquí la misma tensión y el mismo desgarramiento que encubría la felicidad, única posible, del hombre enfrentado lúcidamente a su muerte.

Si no basta con vivir, si es preciso un destino, el arte puede revelarlo. "He aquí, pues, un mundo imaginario, pero creado mediante la corrección de éste... El hombre se da en él finalmente forma a sí mismo y da forma al límite apaciguador que persigue en vano su condición humana. La novela fabrica destino a la medida. Es así como hace la competencia a la creación y como triunfa de la muerte provisionalmente... Lejos de ser moral o puramente formal, esta corrección aspira en primer lugar a la unidad y traduce con ello una necesidad metafísica." [294] Así pues, el arte como la vida, la vida como el arte, nacen "de coacciones". [295] La muerte es la máxima

---

[288] *Ibid.*
[289] HR, OC II, p. 822.
[290] *Ibid.*
[291] D, OC II, p. 1385.
[292] HR, OC II, p. 825.
[293] *Ibid.*
[294] HR, OC II, p. 831.
[295] EJ, Ch II, p. 178.

coacción; quizá, en el fondo, la única. La muerte, en efecto, era un muro. Pero: "*Lo que cierra el paso obliga a abrir camino.*" [296] El arte es para Camus uno de esos escabrosos y poco transitados, alegres y desgarrados caminos.

[296] Ct I, OC II, p. 1107.

/273/ CONCLUSIONES

Nuestra interpretación del pensamiento de Camus descubre o establece en éste dos dimensiones, una dimensión metafísica y una dimensión histórica. En la *dimensión metafísica* se trata de desarrollar una concepción de la condición metafísica del hombre —entendida ésta como el conjunto de los factores circunstanciales que se le imponen al hombre independientemente de él mismo, es decir, necesariamente— y de la actuación del hombre en dicha condición, El estudio de esta condición y de esa actuación termina en la postulación de una condición integral del hombre en la cual están ya comprendidas ambas instancias. En la *dimensión histórica* se trata, similarmente, de desarrollar una concepción de la condición histórica del hombre —entendida ésta como el conjunto de los factores circunstanciales que el hombre, o un grupo de hombres, impone al hombre, lo que significa que tales factores se le imponen al hombre sólo temporal, contingentemente— y de la actuación del hombre en esta condición. El estudio de esta condición histórica y de la actuación del hombre en ella, pone de manifiesto nuevos rasgos de aquella condición integral del hombre y culmina en una definición del pensamiento final de Albert Camus, es decir, una definición de su pensamiento unificado e integral.

El factor determinante de la condición metafísica del hombre lo hallamos en la muerte o la mortalidad. Tomando como un dato el hecho de que Dios está ausente del mundo, la idea de la muerte como un acontecimiento cierto, evidente, universal y definitivo o final, determina la elección de la inexistencia de Dios y, por consiguiente, una concepción del mundo como un mundo irracional y sin sentido absoluto. Tal irracionalidad es entendida como falta de unidad, debido a la idea de la muerte como separación total, como fractura. El afán de inmortalidad del hombre, asumido como nostalgia de unidad, provoca una confrontación con ese mundo irracional en que la muerte impera, confrontación que constituye el absurdo o la condición absurda del hombre.

Este absurdo puede considerarse como un estado de hecho que el hombre puede asumir o no. Asumir el absurdo en su verdad plena, que en el fondo es enfrentamiento del hombre con su muerte, /274/ significa rebelarse. La rebelión, que no es entonces más que el mismo absurdo, pero ahora como estado de conciencia, es la única actuación o actitud humana coherente con su condición. Cualquier otra conducta cancela alguno de los términos o factores de la condición absurda y por tanto debe ser desechada. La rebelión, así entendida, exige sobre todo lucidez, lucidez que es también esencialmente lucidez o conciencia de la propia muerte, y conforma un modo de existencia auténtico. El estudio de la actuación del hombre dentro del absurdo es ya un estudio ético. En último término, culmina en la definición de una “moral del absurdo” (moral de la rebelión ante el absurdo), la cual tiene como valores fundamentales la vida y la lucidez del hombre. El hombre puede descubrir, finalmente, mediante su rebelión, el sentido inmanente que

posee su vida. Tal sentido se manifiesta como una cierta unidad, una cierta forma que la vida adquiere cuando se la contempla a la luz y sobre el fondo de la muerte.

Ahora bien, la posibilidad de considerar a Dios como existente (posibilidad no cancelada antes definitivamente) abre un nuevo campo de reflexiones que también se incluyen en la dimensión metafísica del pensamiento de Camus. Esta consideración no es importante más que por el lugar que la obra de Camus le concede y porque sirve para destacar y aclarar su propio pensamiento. Considerar a Dios como existente implica concebirlo como un Dios injusto, puesto que prescribe y preside un orden en el cual el hombre es condenado a muerte. La muerte, asumida ahora como sentencia divina injusta, pero igualmente cierta, universal y definitiva, determina también esta condición humana racional e injusta.

La rebelión ante esta condición, que se manifiesta ahora como rebelión contra Dios pero que se revela en el fondo como rebelión contra la muerte, es también aquí la única actitud humana justa y adecuada a tal condición. Precisamente en esta rebelión es donde el pensamiento metafísico de Camus resulta unificado. En última instancia, la rebelión contra la muerte es, en la dimensión metafísica de ese pensamiento, única actitud digna del hombre, es decir, auténticamente humana. Esto ocurre así por una determinación moral o ética independiente de la realidad o de los hechos, sino porque sólo la rebelión, que es la asunción consciente del enfrentamiento con la muerte, conserva y mantiene la realidad de la muerte y la verdad de la nostalgia humana. La rebelión se puede convertir /275/ en un postulado moral porque en el fondo es la asunción consciente de un estado de hecho, de una realidad.

La consecuencia última de la rebelión metafísica es la decisión de vivir una vida consciente de su inmanencia y su temporalidad. Esto abre una nueva dimensión en el pensamiento de Camus, la condición histórica, que es precisamente la que se dedica a explorar el campo de lo temporal y contingente, a explorar, en suma, la condición que se le impone al hombre en tanto que vive en determinado tiempo y determinada situación histórica.

Camus se dedica a analizar solamente —análisis implícito en su obra, explicitado en nuestro trabajo— dos tipos de condición histórica determinados, los cuales le parecían dominar el panorama político o histórico de su tiempo. Sin embargo, el carácter general de sus análisis permite referir o aplicar los resultados de su investigación a un número más amplio de casos y, en sus aspectos esenciales, a la totalidad de la condición histórica contemporánea. Por otra parte, Camus descubre que la raíz de los dos tipos de condición histórica que estudia se encuentra en una infidelidad o una traición a una rebelión metafísica originalmente auténtica. Así pues, la negación de la nostalgia humana de inmortalidad y racionalidad, negación que consagra la irracionalidad y el sinsentido, conduce a la configuración de una ideología nihilista, la cual a su vez instaura una condición histórica “irracional”. Y, por su parte, la afirmación de la racionalidad absoluta del mundo, afirmación que implica la negación de la realidad de la muerte, conduce a la

configuración de una ideología racionalista, la cual a su vez instaura una condición histórica "racional".

Una condición histórica irracional se encuentra determinada por una apropiación irracional del poder de dar muerte al hombre; su consecuencia es la legitimación del crimen. En una condición histórica racional se pretende otorgar una razón a la muerte (como crimen) mediante su inserción en un orden lógico dictado por un sentido absoluto de la historia; la consecuencia es nuevamente la legitimación del crimen. La consecuencia, en efecto, puede ser la misma en ambas condiciones puesto que ambas tienen, en último análisis, el mismo origen: una traición a la rebelión, que abandona la lucidez ante la muerte y con ello pierde de vista el valor de la vida del hombre. Esto constituye lo que llamamos "nihilismo de la abstracción",/276/ vicio que por tanto está en la base de la estructuración de aquellas dos condiciones históricas.

Ante ellas, ante este nihilismo, Camus propone nuevamente la rebelión. Pero puesto que, en primer lugar, la raíz de ambas condiciones se encuentra en una rebelión infiel a sus orígenes y, en segundo lugar, la muerte se manifiesta en la historia bajo una dimensión y en un contexto distintos (particularmente en un contexto social), debe profundizarse en el análisis del movimiento auténtico de la rebelión. Tal profundización se realiza, pues, con la finalidad de poder enfrentarse a la legitimación del crimen, factor determinante común a los dos tipos de condición histórica. No obstante, los resultados de esa profundización rebasan los marcos de lo propiamente histórico y se revelan válidos en la dimensión metafísica del pensamiento de Camus. En efecto, los primeros resultados de esa investigación, además del descubrimiento de las nociones de límite y medida y de la postulación simultánea de una afirmación de la vida y un rechazo de la muerte en el mismo movimiento de rebelión, ponen de manifiesto la existencia de una solidaridad y una naturaleza humanas de rango metafísico (es decir, una vez más, independientes del propio hombre e independientes también de cualquier situación contingente histórica y temporal).

De este modo, la lucha contra la historia, que es lucha contra la muerte en tanto que crimen legitimado e institucionalizado, se da en nombre de una naturaleza humana que trasciende a la historia. Esto indica finalmente la preeminencia de la condición metafísica del hombre sobre su condición histórica, ya que esa naturaleza es en su esencia rebelión contra la condición mortal (metafísica). La naturaleza humana se define, pues, en confrontación con la condición humana mortal.

Ahora bien, la postulación de una naturaleza humana como rebelión contra la muerte permite a Camus elaborar una moral, que será precisamente el instrumento con que se combatirá contra la legitimación del crimen en la historia. Esta moral tendrá como valores justamente los que la rebelión revela como tales: en primer lugar el valor de la vida y junto con él, como valores medios, los valores de lucidez, solidaridad, justicia y libertad. En la raíz de esta moral de la

rebelión hay también una realidad, la realidad misma del hombre: la lucha entre su afán de vida y de felicidad y la muerte. Ser moral es también aquí elevar esa lucha a la con/277/ciencia. La posibilidad de asumir conscientemente esa lucha en su verdad o, por el contrario, de ocultarla, es el presupuesto de la moral de la rebelión. Todo error, toda inmoralidad, provienen de una falta de lucidez. El bien es conocimiento, el mal es ignorancia. Ser moral es, a fin de cuentas, apropiarse de la propia naturaleza y de los que podemos denominar los bienes esenciales del hombre: la belleza, la verdad y el amor.

El pensamiento final de Albert Camus, es decir, lo esencial de su pensamiento unificado, se encuentra en el descubrimiento de esa doble determinación esencial del hombre, o de su condición integral que se expresa en las palabras "revés y derecho". El hombre posee una naturaleza, pero esta naturaleza sólo se realiza como rebelión y confrontación con la muerte. El hombre es, sólo cuando es consciente de que no será. Tal es su condición. La aceptación de esta condición ambigua es una virtud porque sólo ella encuentra el hombre, cada hombre, el único sentido (inmanente y relativo, pero para él absoluto) que puede tener su vida. La "doble conciencia de mi deseo de durar y mi destino de muerte" es el contenido profundo de mi felicidad y de mi autenticidad; es también el único medio de forjar la unidad de mi existencia.

El hombre no es un animal racional, ni siquiera un animal social. Lo que el hombre es está cifrado en dos antiguas palabras que los griegos conocían bien y cuyo olvido y cuya transformación en abstracción constituye, parece decir Camus, la desgracia de nuestro tiempo: ser mortal. "La época sigue siendo indigente —dice Heidegger en *Sendas perdidas*—, no solamente porque Dios ha muerto, sino porque los mortales apenas conocen y saben lo que tienen de mortal. Los mortales no han llegado a tomar aún posesión de su esencia." Pero Camus expresó también su optimismo en el hombre, es decir, según nuestra interpretación, la esperanza de que el hombre vuelva a hallar el significado profundo de esas dos palabras y encuentre en ellas el sentido de su existencia, su difícil felicidad y su destino.

Toda posible evaluación de la obra y el pensamiento de Camus, toda crítica, toda posible comparación o incorporación de ese pensamiento en corrientes o sistemas filosóficos más amplios o más ambiciosos, debe tener en cuenta, sobre todo, ese pensamiento que hemos llamado pensamiento final de Albert Camus. Debe considerarse, para ese propósito, que en él no se hace más que proponer /278/ una actitud y una forma de vida humanas —las que nacen del enfrentamiento lúcido con la muerte—, recordar una modesta definición del hombre y expresar una invencible esperanza.

/279/ BIBLIOGRAFÍA

Obras de Albert Camus

Théatre, récits, nouvelles, Préface par Jean Grenier, Édition établie et annotée par Roger Quilliot; Bibliothèque de la Pléiade (Obras de Albert Camus, vol. I), NRF, Gallimard, París, 1962.

Essais, Introduction par Roger Quilliot, Textes établies et annotés par Roger Quilliot et Louis Faucon; Bibliothèque de la Pléiade (Obras de Albert Camus, vol. II), NRF, Gallimard, París, 1965.

Obras completas, tomo I: Narraciones, teatro; traducción y prólogo de Federico Carlos Sáinz de Robles, 5a. ed., Biblioteca Premios Nobel, Aguilar, México, 1971.

Obras completas, tomo II: Ensayos; traducción y prólogo de Julio Lago Alonso, 3a. ed., Biblioteca Premios Nobel, Aguilar, México, 1968.

La muerte feliz, Cuadernos Albert Camus I *(Cahiers* I), introducción y notas de Jean Sarocchi, trad. de Juan Gomis, la ed., Editorial Noguer, Barcelona, 1971.

Youthful writings, con "The First Camus", an Introductory essay by Paul Viallaneix, *Cahiers* II, trad. del francés al inglés por Ellen Conroy Kennedy, la. ed., Vintage Books, Nueva York, 1977.

Reflexiones sobre la guillotina, en *La Pena de Muerte,* en colaboración con Arthur Koestler, introducción de Jean Bloch-Michel, trad. de Manuel Peyrou, la. ed., Emecé editores, Buenos Aires, 1972.

Otras obras consultadas

BARRIER, M.-G., *L'art* du *récit dans L'Étranger d'Albert Camus,* A. G. Nizet, París, 1966.

BOISDEFFRE, Pierre de, *Metamorfosis* de *la literatura,* tomo III, trad. Luis Núñez y Luis Alberto Martín Baró, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.

BRÉE, Germaine, *Albert Camus,* Columbia essays on modern writers, I; Columbia University Press, Nueva York, 1971.

———, *Camus and Sartre, Crisis and commitment,* Critical Appraisals Series, Calder & Boyars, Londres, 1974.

BRISVILLE, Jean-Glaude, *Camus,* Pour une bibliotheque idéale, 8; Gallimard, París, 1959.

CHAMPIGNY, Robert, *Sur un héros païen,* Les Essais, XCIII; NRF, Gallimard, París, 1959.

CHORON, Jacques, *Death and Western Thought,* The Macmillan Company, Nueva York, 1963.

COOMBS, Ilona, *Camus, homme de théâtre,* A. G. Nizet, París, 1968.

COPLESTON, Frederick, *El existencialismo,* Editorial Herder-Barcelona, Editorial Tradición-México, trad. Eduardo Valentí Fiol, sobre una parte de la obra original inglesa *Contemporary Philosophy, 1976.*

DANIEL, Jean, "Esta extraña necesidad de Camus", trad. José de la Colina, en *Vuelta,* no. 27, vol. 3, febrero de 1979, México.

DOMENACH, Jean-Marie, *Le retour du tragique,* Editions du Seuil, París, 1967.

DOSTOIEVSKI, Fiódor M., *Obras completas,* tomo II, 9a. ed., Aguilar, Madrid, 1969.

FITCH, Brian T., *L'Étranger d'Albert Camus,* Collection L, Librairie Larousse, París, 1972.

FOULQUIÉ, Paul, *Diccionario del lenguaje filos6fico,* trad. César Armando Gómez, Editorial Labor, Barcelona, 1967.

———, *El existencialismo,* trad. Esteban Pruenca, Oikus-Tau Ediciones, Barcelona, 1973.

FULLAT, Octavio, *La moral atea de Albert Camus,* presentación de Charles Moeller, Editorial Pubul, Barcelona, 1963.

GARCÍA BACCA, Juan David, *Existencialismo,* Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962.

GIDE, André, *Los alimentos terrestres, y Los nuevos alimentos,* Biblioteca clásica y contemporánea, Editorial Losada, trad. Luis Echávarri, 3a. ed., Buenos Aires, 1974.

GINESTIER, Paul, *Pour connaitre la pensée de Camus,* Bordas, París, s. f. (1971).

GRENIER, Jean, *Albert Camus, Souvenirs,* Gallimard, París, 1968.

HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo,* trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 4a. ed., México, 1971.

———, *Sendas perdidas,* trad. José Rovira Armengol, Editorial Losada, Biblioteca Filosófica, 2a. ed., 1969, Buenos Aires.

HINCHLIFFE, Arnold P., *The Absurd,* The Critical idiom, 5; Methuen & Co., Londres, 1974.

JOLIVET, Régis, *Las doctrinas existencialistas,* trad. Arsenio Palacios, Biblioteca Universitaria Gredos, 4a. ed., Editorial Gredos, Madrid, 1970.

LANDGREBE, Ludwig, *La filosofía actual,* trad. Norberto Silvetti Paz, Colección Estudios, Monte Avila Editores, Caracas, 1969.

LAZERE, Donald, *The unique creation of Albert Camus,* Yale University Press, New Haven and London, 1973.

LEBESQUE, Morvan, *Camus, Écrivains de toujours,* du Seuil, París, 1963.

LECLERCQ, Pierre-Robert, *Rencontre avec . . . Camus,* Éditions de l'École, París, 1970.

LUPPÉ, Robert de, *Albert Camus,* Testigos del siglo xx, trad. Juan Bris Montes, Editorial Fontanella, 2a. ed., Barcelona, 1970.

MAILHOT, Laurent, *Albert Camus ou l'imagination du désert,* Les Presses de l'Université de Montréal, Montreal, 1973.

MAJAULT, Joseph, *Camus o rebelión y libertad,* El hombre y su pensamiento, Ibérico Europea de Ediciones, Madrid, 1969.

MAQUET, Albert, *Albert Camus: The Invincible Summer,* sin trad., Humanities Press, Nueva York, 1972.

MASTERS, Brian, *Camus: a study,* Heinemann-London, Rowman and Littlefield-Totowa, 1975.

MÉLANÇON, Marcel, *Albert Camus. Analyse de sa pensée,* SEGES, Textes et études philologiques et littéraires publiés par la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg Suisse, 22; Éditions Universitaires, Fribourg, Suiza, 1976.

MOELLER, Charles, *Literatura del siglo xx y cristianismo,* tomo I, trad. Valentín García Yebra, Editorial Gredos, 7a. ed., Madrid, 1970.

MOROT-SIR, Edouard, *El pensamiento francés actual,* trad. Néstor Alberto Míguez, Biblioteca de Filosofía, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1974.

MOUNIER, Emmanuel, *La esperanza de los desesperados,* trad. Néstor Leal, Colección Fuegos Cruzados, Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1971.

NGUYEN-VAN-HUY, Pierre, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus,* Langages, Éditions de la Baconniere, A la Baconniere, Neuchatel, 1968.

O'BRIEN, CONOR C., *Camus,* trad. Alberto Roies, Maestros del Pensamiento Contemporáneo, 2; Ediciones Grijalbo, Barcelona-México, 1972.

ONIMUS, Jean, *Camus,* Les écrivains devant Dieu, 2; Desclée de Brouwer, 5a. ed., Bruges, 1965.

PARKER, Emmett, *Albert Camus. The artist in the arena,* The University of Wisconsin Press, Madison-London, 1966.

PASCAL, Blas, *Pensamientos,* trad. Luis Alberto Martín Baró, introducción de Vintila Horia, Romerman Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1968.

PETERSEN, Carol, *Albert Camus,* trad. del alemán por Alexander Gode, Modern Literature Monographs, Frederick Ungar Publishing Co., Nueva York, 1969.

QUILLIOT, Roger, *La Mer et les Prisons,* Gallimard, París, 1970.

RHEIN, Phillip H., *The urge* to *live,* A comparative study of Franz Kafka's *Der Prozess* and Albert Camus' *L'Étranger*; University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literatures, 45; The University of North Carolina Press, 2a. imp., Chapel Hill, 1966.

RUIZ DE SANTIAGO, Jaime, *El ateísmo en el pensamiento de Albert Camus,* Universidad Iberoamericana, México, 1966.

SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo,* trad. Victoria Prati de Fernández, Editorial Sur, Buenos Aires, 1975.

———, *Situations* I *(Critiques littéraires),* Collection Idées, Gallimard, París, 1947.

———, *Situations* II *(¿Qué es la literatura?),* Biblioteca clásica y contemporánea, trad. Aurora Bernárdez, Editorial Losada, Buenos Aires, 1976.

———, *Situations* IV *(Literatura y arte),* trad. María Scuderi, Editorial Losada, Buenos Aires, 1966.

SIMON, Pierre-Henri, *L'Homme en procès,* Petite Bibliotheque Payot, París, 1950.

———, *Présence de Camus,* A. G. Nizet, París, 1962.

THODY, Philip, *Albert Camus:* A *Study of his Work,* Hamish Hamilton, Londres, 1957.

VARGAS LLOSA, Mario, "Albert Camus y la moral de los límites", en *Plural* 51, vol. 5, no. 3, diciembre de 1975, México.

VELIKOVSKI, Samari, "Albert Camus y la confrontaci6n histórica", en Varios, *El destino de la novela,* trad. Hugo Acevedo, Editorial Orbelus, Buenos Aires, 1967.

WERNER, Eric, *De la violence au totalitarisme,* Essai sur la pensée de Camus et de Sartre; Liberté de l'Esprit, Calmann-Lévy, París, 1972.

XIRAU, Ramón, *Comentario,* Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 6; Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1960.

———, *El desarrollo* y *las crisis de la filosofía occidental,* Alianza Editorial, Madrid, 1975.

———, *El péndulo* y *la espiral,* Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 4; Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1959.

Varios, La *Table ronde,* no. 146, febrero 1960.

———, *Les critiques de notre temps et Camus,* Présentation par Jaequeline Lévi-Valensi, Êditions Garnier, París, 1970.

———, *Camus devant la critique de langue allemande,* Configuration critique d'Albert Camus, II; Textes réunis et presentés par Richard Thieberger; *La Revue des Lettres Modemes*, "Configuration critique" no. 7; nos. 90-93, 1963 (4); M. J. Minard, Lettres Modernes, París, 1963.

———, *Camus,* Collection Génies et Realités, Hachette, París, 1964.

ÍNDICE

Introducción…… 9

PRIMERA PARTE

DIMENSIÓN METAFÍSICA

Capítulo 1. Condición metafísica irracional…….. 45

1.1. La condición absurda……. 45

1.1.1. La ausencia de Dios……. 45

1.1.2. La falta de sentido del mundo……. 49

1.1.3. La mortalidad…….. 56

1.1.4. La muerte como factor determinante de la condición absurda…….. 64

1.2. La rebelión ante el absurdo.....…… 79

1.2.1. Consideraciones generales…….. 79

1.2.2. La lucidez…… 83

1.2.3. La existencia auténtica…… 91

1.2.4. La moral del absurdo…….. 101

Apéndice: Arte absurdo..…… 110

Capítulo 2. Condición metafísica racional

2.1. La condición injusta……. 113

2.1.1. Dios y la religión…… 113

2.1.2. La creación divina y el orden racional del mundo.....……118

2.1.3. La muerte como sentencia divina……..…….. 123

2.2. La rebelión contra Dios…… 126

2.2.1. Consideraciones generales…….. 126

2.2.2. La rebelión metafísica como rebelión contra Dios……. 130

2.2.3. Los deicidas y el reino del hombre……. 135

SEGUNDA PARTE

DIMENSIÓN HISTÓRICA

Capítulo 3. Condición histórica irracional…….141

3.1. El nihilismo……141

3.1.1. Condición metafísica y condición histórica…….141

3.1.2. El nihilismo……..145

3.1.3. La muerte y la condición histórica irracional..……150

3.2. La rebelión en la historia……153

3.2.1. Consideraciones generales: Orígenes de la rebelión……153

3.2.2. El contenido de la rebelión…….. 163

3.2.3. La moral de la rebelión…….167

Capítulo 4. Condición histórica racional……173

4.1. El racionalismo y sus consecuencias……..173

4.1.1. El racionalismo…….173

4.1.2. Rebelión y revolución…….. 177

4.1.3. Estado totalitario y razón histórica……...186

4.1.4. La muerte como asesinato lógico…….189

Apéndice: Cuestiones políticas concretas…….195

4.2. La rebelión auténtica……...207

4.2.1. Rebelión y naturaleza humana……..207

4.2.2. Rebelión y límites…….217

4.2.3. Belleza, verdad y amor…….237

4.2.4. El pensamiento final de Albert Camus…….248

Apéndice: Arte rebelde…….267

Conclusiones……..273

Bibliografía……279